Gianfranco Ravasi

Biografia lui Iisus

După Evanghelii

Interior Intimo meo

Spandugino

Biografia lui Iisus

După Evanghelii

Colecţia *Interior intimo meo*

Gianfranco Ravasi

Biografia lui Iisus
După Evanghelii

Traducere din limba italiană de
Smaranda Bratu Elian

Spandugino

Colecția *Interior intimo meo* este coordonată
de Miruna Tătaru-Cazaban.

Director: Lavinia Spandonide
Director editorial: Paul Marinescu
Redactor: Maria Hulber
Revizie: Dorel Bucur
Tehnoredactor: Constantin Niță

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
RAVASI, GIANFRANCO
Biografia lui Iisus : după Evanghelii / Gianfranco Ravasi ;
trad. din lb. italiană de Smaranda Bratu Elian.
- București : Editura Spandugino, 2023
Conţine bibliografie
ISBN 978-630-6543-13-7

I. Bratu Elian, Smaranda (trad.)

2

Gianfranco Ravasi, *Biografia di Gesù. Secondo i Vangeli*
© 2021, Raffaello Cortina Editore

Copyright © Spandugino, 2023
Toate drepturile rezervate Editurii Spandugino.

Editura Spandugino
Strada Docenţilor, nr. 18, sector 1, București
Comenzi telefonice: 0040 737 730 700
Comenzi prin e-mail: office@edituraspandugino.ro
Comenzi online: www.edituraspandugino.ro

Πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ,
οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με,
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με,
κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν
καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,
ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

Spiritus Domini super me;
propter quod unxit me,
evangelizare pauperibus misit me,
sanare contritos corde,
praedicare captivis remissionem,
et caecis visum,
dimittere confractos in remissionem,
praedicare annum Domini acceptum
et diem retributionis.

„Duhul Domnului este peste Mine,
pentru care M-a uns să binevestesc
săracilor; M-a trimis să vindec
pe cei zdrobiţi cu inima; să propovăduiesc
robilor dezrobirea şi celor orbi vederea;
să slobozesc pe cei apăsaţi,
şi să vestesc anul plăcut Domnului”.

Luca 4, 18–19 (cf. *Isaia* 61, 1–2)

Introducere

Filosoful vienez Ludwig Wittgenstein nota în *Jurnalul* său: „Creștinismul nu este o doctrină, nu este o teorie despre ce a fost și ce va fi în sufletul omenesc, ci e descrierea unui eveniment real din viața omului". În aceiași ani, într-un orizont cultural diferit, un scriitor francez, François Mauriac, laureat al Premiului Nobel în 1952, scria, la rândul său, în volumul *Noi memorii intime* (1965), următoarele: „[...] creștinismul nu este o filosofie, nu este un sistem ori un ritual, este doar istorie". Aceste declarații similare țintesc miezul creștinismului, care este aserțiunea din *Evanghelia după Ioan*: „*Lógos*-ul/Verbul/Cuvântul S-a făcut trup" (1, 14), adică divinul se face istorie, veșnicia se întâlnește cu timpul, infinitul se comprimă în spațiu. Este ceea ce teologia creștină a definit prin termenul „întrupare".

Dacă, odată stabilit acest început, ne facem curaj să descriem și să analizăm acel eveniment generator, observăm de îndată că documentația aflată la dispoziția noastră are o însușire specială. Ea constă, în esență, din cele patru Evanghelii, care însă nu aparțin propriu-zis istoriografiei, pentru că îmbină date/fapte/evenimente cu interpretarea lor teologică. Practic, în

paginile lor, istoria și credința se împletesc în mod inextricabil. Din această perspectivă, biografia lui Hristos nu poate fi reconstituită în sens exclusiv și strict istoric.

De aceea, unul dintre maeștrii exegezei catolice din trecut, fratele dominican Marie-Joseph Lagrange (1855–1938), scria în *Evanghelia lui Iisus Hristos* următoarele: „Am renunțat să-i mai propun publicului o viață a lui Iisus în sensul obișnuit al cuvântului, ci am lăsat să vorbească în locul ei Evangheliile, care, privite ca documente istorice, sunt insuficiente pentru a scrie o istorie a lui Iisus Hristos. [...] Evangheliile sunt singura viață a lui Hristos care poate fi scrisă, cu condiția să fie înțelese pe deplin". Este întocmai ceea ce ne-am propus cu această *Biografie a lui Iisus. După Evanghelii.*

Uitându-ne la genul literar reprezentat de Evanghelii, vedem că ele nu sunt cărți *de* istorie, dar că se ocupă totuși de istoria lui Iisus, citind cuvintele și faptele legate de persoana sa istorică prin filtrul interpretării date lor de tradiția credinței. În fapt, profilul ce rezultă în urma unei analize acurate a acestor texte cuprinde, întrețesute în paginile Evangheliilor, multe aspecte ale personajului istoric Iisus, însă figura lui deplină este aceea a lui Iisus Hristos, în care este prezent și Hristos, Fiul lui Dumnezeu. În această lumină, înțelegem și de ce „Viețile lui Iisus Hristos" elaborate de exegeți în sens strict istoriografic sunt atât de rare (o excepție totuși este cea care în trecut s-a bucurat de succes, dar apoi a fost dată uitării, aceea a biblistului Giuseppe Ricciotti, din 1941).

Nenumăratele biografii ale lui Iisus, apărute de-a lungul veacurilor, poartă amprenta unor interpretări, adesea libere,

izvorâte din cea a întemeietorului, călugărul Ludolph din Saxonia, care, în 1474, publica la Strasbourg *Viața lui Iisus Hristos*, biografie care a cunoscut 88 de reeditări. Acesteia i-a urmat o întreagă genealogie, încă și mai liberă, constituită din sute de opere de același fel, unele devoționale, altele critice. Chiar și tânărul Hegel a scris, în 1795, o *Viață a lui Iisus* (editată abia în 1907). De un succes răsunător (douăsprezece ediții în doar anul apariției, 1863) s-a bucurat *Viața lui Iisus* a renumitului, pe atunci, savant francez Ernest Renan: un amestec ciudat de raționalism și mistică, de filologie și poezie. La câtva timp după ea, în Italia a venit sforăitoarea *Viață a lui Iisus* de Giovanni Papini (1921), care a stârnit interes și vâlvă, printre altele și pentru că marca momentul de convertire a autorului, care însă nu-l împiedica să afirme că „uneori ura nu este altceva decât o iubire imperfectă" și că cea mai mare ofensă adusă lui Iisus din Nazaret nu poate fi decât uitarea.

Apropiindu-ne de vremurile noastre, tot cu titlu de exemplu, ne gândim la *Viața lui Iisus* pe care Mauriac, citat mai sus, a publicat-o în 1936, fiind tradusă și reeditată de nenumărate ori (ultima ediție italiană datând din 2015), o operă care își definește, în mod emblematic, protagonistul și abordarea prin această frază: „[...] dragostea nu e un sentiment, o pasiune, ci o făptură, cineva. Un om? Da, un om. Dumnezeu? Da, Dumnezeu. Acela care e de față"[1]. O altă abordare, caracterizată de aceeași credință de nezdruncinat cu care citește datele istorice, este textul pe care scriitorul Luigi Santucci l-a pus, în 1969, sub semnul

[1] François Mauriac, *Viața lui Iisus*, traducere de Pr. Em. Păsculescu-Orlea și Constantin A.I. Ghica, Editura Garamond, București, 2004, p. 46.

unei interogații sfâșietoare, adresate de către Iisus discipolilor săi, în *Evanghelia după Ioan* (6, 67): *Vreți să vă duceți și voi?* La antipod, aflăm deconcertanta și demitizanta *Evanghelie după Iisus Hristos* (1991) a scriitorului portughez José Saramago, laureat al Premiului Nobel în 1998.

Să ne oprim deocamdată aici și să încercăm să definim această „biografie" a lui Iisus, care purcede, într-un echilibru delicat, pe linia de demarcație dintre credință și istorie. După o încadrare preliminară, care încearcă să izoleze coordonatele istorice, culturale și geopolitice în care înflorește tetrada Evangheliilor, începem călătoria în interiorul paginilor lor, care – repetăm – nu intenționează să reconstituie școlărește un personaj și întâmplările prin care trece el, ci doresc să-i recompună, din perspective diferite, feluritele portrete. Acesta este miezul cercetării noastre, întreprinse cu actualul instrumentar exegetic istorico-critic și teologic, căruia, într-un anume sens, îi extrage seva. Din acest motiv, este imperios necesar ca cititorul să aibă mereu alături textul celor patru Evanghelii, ori în versiunea originală greacă, dacă formația sa clasică i-o permite, ori într-o traducere[1].

După parcurgerea sintetică a celor 89 de capitole în care este împărțită acum tetralogia evanghelică, încercăm să alcătuim profilul lui Iisus Hristos așa cum reiese din ea, urmărind câteva trăsături fundamentale. Mai întâi, originile sale, legate de coordonate temporale și topografice cu contururi fluide, așa cum apar ele în „Evangheliile copilăriei" prezente la Matei și Luca,

[1] În textul italian: Conferința Episcopală Italiană. Pentru actuala traducere, am folosit în principal ediția Sfântului Sinod (n. trad.).

texte mai degrabă insolite. Ele deschid, în mod ideal, o mare poartă către scurta, dar intensa viaţă publică a acestui copil crescut la periferia satului Nazaret. Două sunt aici trăsăturile fundamentale: pe de o parte, cuvintele pe care le rostește, care se încheagă adesea în cuvântări şi naraţiuni parabolice; pe de alta, mâinile sale, care fac gesturi surprinzătoare, catalogate drept „minuni". În sfârşit, intră în scenă actul suprem, cel al morţii sale, execuţia capitală hotărâtă de autoritatea romană, după două înfăţişări în faţa instanţelor judecătoreşti, mai întâi, cea a Sinedriului iudaic, apoi, cea a guvernatorului imperial Ponţiu Pilat.

Dar tocmai când cortina coboară peste istoria pământească, ea se ridică, dezvelind o altă înfăţişare a vieţii lui, diferită de cea pe care o vedem în ţinuturile Galileei şi ale Iudeei şi care se adresează martorilor vremii sale. Între ele există o demarcaţie nemaiîntâlnită, definită ca „înviere", dar şi ca „slavă şi proslăvire", care generează o nouă prezenţă. Pentru a ajunge la ea, este nevoie de o altă cale descriptivă, o cale privilegiată, legată şi ea de unele indicii istorice, dar, în esenţă, încredinţată unei cunoaşteri transcendente: aşa-numita „credinţă pascală".

La începutul drumului pe care îl propunem aici, am introdus un cadru exterior; la sfârşitul lui, vom înfăţişa, în mod ideal, o frescă sau, dacă vreţi, o pictură foarte colorată – o pecete liberă şi creativă, aplicată biografiei istorico-teologice a evangheliştilor canonici. Căci atunci intră în scenă „Evangheliile apocrife", care au lăsat o amprentă însemnată în veacurile următoare, mai ales în ceea ce priveşte reprezentarea artistică a figurii lui Iisus Hristos.

Ajunşi la final, reluând firul „Vieţilor lui Iisus" pomenite mai devreme, în urechea cititorului ar putea să răsune o altă

întrebare cu care Hristos i-a bântuit pe discipolii săi în Caesarea Philippi din Galileea (*Mt.* 16, 15). Ea încheie *Il Quinto Evangelio* (*A cincea Evanghelie*), volum publicat de scriitorul Mario Pomilio în 1975: „Hristos ne-a așezat în fața tainei, ne-a pus definitiv în situația discipolilor săi în fața întrebării: Dar voi cine spuneți că sunt?"

1

La originea Evangheliilor

Corint, ziua de Paşti a anului 57 d.Hr.

Pavel, apostolul lui Iisus Hristos, tocmai primise, în splendida cetate a Efesului, pe coasta Asiei Mici, o înştiinţare venită din oraşul grecesc Corint. I-o transmiseseră câţiva funcţionari ai unei femei „manager", pe nume Cloe, o creştină din Corint, care avea în Efes o filială a firmei sale. Veştile primite erau mai degrabă alarmante: comunitatea creştină din Corint se destrăma şi chiar se dezmembrase în şapte facţiuni care se certau între ele. Era ziua de Paşti a anului 57 d.Hr., iar Pavel hotărî să dicteze pe loc o lungă misivă, cea care avea să devină *Epistola întâi către Corinteni*, semnată de mâna lui (16, 21). Iată de ce, spre sfârşitul acelor file, apostolul a simţit nevoia să invoce un Crez creştin, mai bine zis, cea mai veche profesiune de credinţă a creştinătăţii.

Temeiul ei era figura lui Iisus Hristos în existenţa sa umană şi în calitatea lui divină. Dar, înainte cu vreo cincisprezece ani, în jurul anului 40, Pavel, proaspăt convertit la noua

religie, dobândise deja de la învățătorii săi primul Crez creștin. O spune chiar el, scriindu-le corintenilor (15, 3–5):

> Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi;
> Și că a fost îngropat. Și a înviat a treia zi după Scripturi;
> Și că S-a arătat [...].

În aceste două rânduri este cuprins însuși miezul Noului Testament; asupra lor se vor apleca toate cele 138.020 de cuvinte grecești care compun cele 27 de scrieri „canonice" ale creștinismului (Evangheliile însumează însă doar 64.327 de cuvinte). Să încercăm, acum, să le deslușim componentele, neuitând că profesiunile (sau simbolurile) de credință sunt, prin natura lor, esențiale și exprimate în mod punctual și sintetic.

Prima temă este moartea lui Hristos, o moarte reală, pecetluită de piatra pusă pe mormântul lui. Acesta este un dat semnificativ, prin care se afirmă că Iisus nu a fost o figură mitică, simbol al unui mesaj sau al unei ideologii, ci un om supus aceluiași destin care ne privește pe toți, acela de a muri. Dar, pentru un semit, referirea la capătul din urmă al vieții înseamnă a condensa în el întreaga desfășurare precedentă, adică existența istorică a lui Iisus din Nazaret, începând cu originile sale.

Moartea aceea este interpretată ca un semn al mântuirii („a murit pentru păcatele noastre"), în lumina acelor Scripturi – adică Vechiul Testament, pe care creștinismul îl va considera mereu, laolaltă cu Noul Testament, cuvântul lui Dumnezeu. Dar, în viziunea acelui prim Crez, Hristos nu este numai personajul care moare eroic, căci, îndată după aceea, apare un al

doilea articol de credinţă, învierea. Aşa cum moartea este pecetluită de îngropare, la fel, învierea îşi are rădăcina în mormântul sfărâmat, iar pecetea, în „arătarea" lui Hristos, adică în acele întâlniri misterioase ale înviatului cu apostolii şi cu unii dintre primii credincioşi.

La fel ca moartea, învierea este şi ea pusă în lumină de Scripturi. Faptul că s-a petrecut în „a treia zi " – lucru oarecum problematic din punct de vedere istoric, de vreme ce Hristos moare vineri, iar femeile descoperă duminică, în zori, piatra de mormânt dată la o parte (deşi e ştiut că evreii socoteau fracţiunile de zile drept zile întregi) – trebuie interpretat în conformitate cu simbolismul numeric biblic „al celor trei zile", care nu indică altceva decât un fapt capital şi transcendent.

Între aceste două jaloane, şi anume viaţa pământească şi slava pascală ale lui Iisus din Nazaret, se încadrează, în esenţă, misiunea Evangheliilor: aceea de a povesti şi de a interpreta istoria lui Iisus Hristos în lumina misterului învierii sale, de a trasa sensul pe care toate acestea le au în istoria umanităţii şi în existenţa fiecărui credincios în parte şi a comunităţii creştine, Biserica. Vestea aceasta adusă de creştinism – pe care specialiştii o denumesc şi astăzi cu termenul grec *kérygma*, adică tocmai „anunţul" făcut de un herald – este cea care, timp de veacuri, va hrăni credinţa celor ce cred în Hristos şi, totodată, curiozitatea sau speranţa altora.

În paginile Noului Testament sunt conţinute şi alte Crezuri sau *kérygma* de la începuturile creştinismului. Apostolul Petru, într-o după-amiază fierbinte, pe terasa unei case din Jaffa, astăzi portul oraşului Tel Aviv, auzise îndemnul misterios de

a se duce în Cezareea, oraș minunat, clădit în stil greco-roman la malul mării, sediu al procuratorului imperial. Acolo îl aștepta Cornelius, un centurion roman din cohorta Italica. Acesta simpatiza cu credința iudaică, dar voia să facă un pas înspre noua religie.

Acestuia, Petru îi rezumă întregul mesaj creștin, recurgând tot la *kérygma,* în acest caz o „veste" mai extinsă, în care se distingea deja, în filigran, trama evanghelică. S-o citim în relatarea oferită de Luca în cea de-a doua operă a sa, *Faptele Apostolilor* (10, 37–41):

> Voi știți cuvântul care a fost în toată Iudeea, începând din Galileea, după botezul pe care l-a propovăduit Ioan.
>
> Dumnezeu a uns cu Duhul Sfânt și cu putere pe Iisus din Nazaret; Acesta a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El.
>
> Și noi suntem martori pentru toate cele ce a făcut El în țara iudeilor și în Ierusalim; pe Acesta L-au omorât, spânzurându-L pe lemn.
>
> Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi și I-a dat să Se arate,
>
> Nu la tot poporul, ci nouă, martorilor, dinainte rânduiți de Dumnezeu [...].

Vechiul Crez amintit de Pavel corintenilor este reluat și îmbogățit în aceste cuvinte ale lui Petru, în vreme ce Pavel îl va reelabora într-o altă formă, mai icastică, inaugurându-și astfel capodopera teologică, *Epistola către Romani*: „Despre Fiul Său, Cel născut din sămânța lui David, după trup, Care a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu întru putere, după Duhul sfințeniei, prin învierea Lui din morți, Iisus Hristos, Domnul nostru" (1, 3–4).

Din textele citate până aici, rezultă două elemente care vor fi ca doi aștri călăuzitori în definirea miezului Evangheliilor. În persoana lui Iisus Hristos se împletesc două trasee. Primul este orizontal și se desfășoară în istorie: el cuprinde nașterea la o dată mai mult sau mai puțin precisă, într-un teritoriu identificabil pe hărțile noastre geografice; el evocă și acea viață a lui care se exprimă prin gesturi și cuvinte și se ocupă și de moartea sa tragică în acea execuție capitală petrecută pe un pinten stâncos, nu prea înalt, din cetatea Ierusalimului.

Există însă și un alt traseu, care tinde spre cer, spre dincolo, spre infinit și spre veșnicie, și care se arată mai ales în învierea și în calitatea divină a lui Hristos, ascunsă în trupul perisabil al unui predicator ambulant și, totodată, vindecător iudeu. A păși pe firul care desparte istoria de credință fără a-ți pierde echilibrul nu este un lucru ușor. Unii au preferat să citească figura lui Iisus din Nazaret numai din punct de vedere istoric, alții însă l-au preschimbat într-o icoană sfântă, care doar în aparență s-a întâlnit cu istoria și care, așa cum vor presupune unele texte apocrife și chiar Coranul (ce decurge din acestea), pe cruce a fost „înlocuit" cu un evreu oarecare și anonim.

Fără a încerca să reconstituim cadrul complex al omului istoric Iisus, obiect al unei nesfârșite cercetări critice, la care ne vom referi mai târziu, vom încerca să identificăm aici doar câteva urme exterioare ale acelui fundal istorico-geografic care se întinde de-a lungul secolului I, adică ale vastului orizont imperial roman și ale micii provincii palestiniene, așa cum am declarat la început. Într-adevăr, singura biografie istorică posibilă a lui Iisus este cea care se va desprinde din Evanghelii, însă cele două trasee,

cel al istoriei şi cel al credinţei, sunt atât de strâns împletite între ele, încât nu pot fi lesne deosebite şi izolate.

În căutarea mărturiilor imperiale

Cu alte cuvinte, Evangheliile nu sunt cărţi de istorie în sens şcolăresc: aşa cum se va vedea, ne putem folosi de ele în sens strict istoriografic, dar acesta nu permite un profil biografic deplin al lui Iisus Hristos. Înainte de a intra în textul evanghelic, să încercăm mai întâi să trecem de prag, cu alte cuvinte, să arătăm câteva dintre urmele lăsate de paşii creştinismului în exteriorul lui. Să plecăm de la documentele imperiale romane. Recolta este mai degrabă slabă.

Textul cel mai vechi este o scrisoare celebră (catalog X, 96), pe care Pliniu cel Tânăr (cel care va descrie tragedia provocată de erupţia Vezuviului în august 79), nepotul naturalistului Pliniu cel Bătrân, i-o adresează împăratului Traian, semnalându-i pericolul reprezentat de apariţia unei secte referitoare la Hristos şi pe care el o înfiera ca pe o „superstiţie perversă şi nestăpânită". Selectăm, din denunţul mai degrabă complex şi din sfatul cerut împăratului cu privire la măsura judiciară care trebuia luată (suntem în jurul anului 110-111 şi Pliniu fusese numit de curând guvernator al Pontului şi al Bitiniei, ambele aflate în partea nord-orientală a Turciei de astăzi), fragmentul care ne interesează.

După autorul latin, membrii acelei comunităţi obişnuiau „să se reunească în zori, înainte de a se face lumină, într-o zi prestabilită [duminica], să recite fiecare, pe rând, un imn închinat lui Hristos ca unui zeu şi să jure solemn să nu înfăptuiască

nicio crimă, nici măcar furturi, jafuri, adultere, să nu-şi încalce cuvântul dat şi să nu refuze să înapoieze un împrumut dacă li se cerea. Odată terminate aceste ceremonii, plecau, pentru a se întâlni din nou ca să ia împreună masa, cu bucate obişnuite şi neprimejdioase".

Aşadar, pe atunci, era deja consolidată o anumită practică liturgică de rit creştin, care cuprindea o imnologie, interpretată diferit de specialişti (antifonală, psalmodiere responsorială, baptismală?), şi, mai ales, un ospăţ comunitar, agapa euharistică. Dimensiunii cultice, Pliniu îi adaugă şi una etică, datorită căreia comunitatea creştină de la începuturi este considerată exemplară chiar şi de către un păgân. Această atestare este cât se poate de semnificativă, deoarece este prima mărturie externă cu privire la existenţa unui creştinism structurat.

Ea vine cu zece ani înainte de faimosul pasaj din *Analele* lui Tacit (XV, 44), în care, în jurul anilor 115–120, istoricul roman evoca incendierea Romei de către Nero, în anul 64, semnalând că împăratul „i-a declarat vinovaţi şi i-a condamnat la chinuri cumplite pe cei numiţi de popor Creştini [...], care îşi luau numele de la Cresto, condamnat la moarte de procuratorul Ponţiu Pilat din vremea împăratului Tiberiu".

Puţin mai târziu, Suetoniu, în biografia împăratului Claudius, pomeneşte de figura lui „Chrestus", privit ca un personaj sediţios, prin prisma comunităţii sale de credincioşi de origine iudaică: „Iudeii, care se răzvrăteau necontenit aţâţaţi de Chrestus, au fost goniţi din Roma" (n. 25). Şi în *Faptele Apostolilor* (18, 2) se pomeneşte de această prevedere de a-i expulza pe evrei din Roma; poate că Suetoniu îi atribuia lui Hristos (Chrestus),

în mod anacronic și grăbit, responsabilitatea pentru tensiunile cauzate de creștini, confundați de el cu evreii din urbe.

Alte minime referiri apar la câțiva scriitori romani din secolul al II-lea, precum filosoful Epictet, împăratul Marc Aureliu, retorul Fronto, acesta fiind primul care a întreprins o critică severă a creștinismului din perspectivă păgână, într-o *Oratiune împotriva creștinilor*, ajunsă la noi grație citatelor oferite de un autor creștin, Marcus Minucius Felix. Creștinii sunt priviți cu sarcasm în *Moartea lui Peregrinus* și în *Alexandru, profetul mincinos* de Lucian din Samosata, scriitor grec care a trăit între anii 120 și 190, și chiar și într-o scriere a medicului grec Galenus (secolul al II-lea); altă mențiune apare într-un citat din scrierile polemistului și filosofului Celsus, prezent în replica pe care un mare învățător creștin, Origen, o dă acuzației potrivit căreia Iisus ar fi fiul nelegitim născut din adulterul mamei sale cu un soldat, un oarecare Panthera, poate o deformare a grecescului *parthénos*, „virgin", epitet folosit, așa cum vom vedea, în Evanghelii pentru Maria.

În căutarea mărturiilor iudaice

Așadar, urma lăsată de Iisus și de creștinismul timpuriu în documentele imperiale este firavă. Dar cum este ea în cele iudaice, mult mai apropiate de figura și de viața lui Iisus? Și în acest caz răspunsul este mai degrabă modest. Ne vine, oricum, în ajutor istoricul filo-roman Josephus Flavius, care, în vasta frescă a istoriei poporului său, *Antichități iudaice*, scoate la iveală figura lui Ioan Botezătorul, a lui Iisus și a lui Iacov cel Tânăr.

Să ne oprim o clipă la acel portret al lui Iisus cunoscut ca *Testimonium Flavianum* (XVIII, 63–64)[1]:

> În vremea aceea a trăit Isus, un om înţelept, dacă poate fi numit aievea om. El a fost autorul unor uluitoare minuni şi învăţătorul oamenilor care erau bucuroşi să afle adevărul. A atras de partea lui o mulţime de iudei, dar şi o mulţime de păgâni. Acesta a fost Hristos. Chiar dacă Pilatus, datorită acuzaţiilor aduse de fruntaşii poporului nostru, l-a ţintuit pe cruce, n-au încetat să-l iubească cei ce l-au îndrăgit de la început. Căci li s-a arătat a treia zi iarăşi viu, aşa cum au prezis profeţii trimişi de Dumnezeu, înfăptuind şi o mie de alte miracole. De atunci şi până azi dăinuie poporul creştinilor, care îşi trage numele de la dânsul.

Pasajul este surprinzător şi conţine, aproape sigur, glose scrise de creştini, dar substanţa provine de la acest istoric iudeo-roman şi atestă importanţa figurii lui Iisus în mediile iudaice imediat următoare.

În aceleaşi medii trebuie plasat un paragraf din tratatul *Sanhedrin* (43a) al Talmudului babilonian, mare culegere a tradiţiilor ebraice. Iată-l:

> În ajunul Paştelui, a fost spânzurat [pe cruce] Jeshu nazarineanul. Timp de patruzeci de zile, un crainic strigase despre el: El vine ca să fie lapidat pentru că a practicat magia şi a întărâtat şi a abătut de la calea cea dreaptă poporul lui Israel. Oricine ştie ceva în apărarea lui să vină şi să aducă mărturie!

---

[1] Flavius Josephus, *Antichităţi iudaice.* II. *Cărţile XI–XX. De la refacerea templului până la răscoala împotriva lui Nero*, traducere, note şi indice de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 446.

> Dar nu s-a găsit nimic în apărarea lui. Astfel încât l-au spânzurat [pe cruce] în ajunul Paştelui.

Mărturii ulterioare cu privire la creştinism se mai află în alte pasaje din Talmud, dar şi acestea constituie doar aluzii şi sunt, oricum, târzii. Mai impresionant este însă ceea ce, în 1973, iezuitul José O'Callaghan a identificat într-un scurt fragment din a şaptea grotă de la Qumran.

După cum se ştie, începând din 1947, într-o serie de grote de pe coasta nord-vestică a Mării Moarte s-a descoperit un însemnat număr de texte aparţinând unei comunităţi iudaice care trăise în acele locuri. Dacă în zece dintre cele unsprezece grote s-au găsit texte ebraice (texte biblice şi scrieri privitoare la comunitatea care, printre altele, avea un mare sediu la Qumran), în cea de-a şaptea, cele nouăsprezece fragmente inventariate conţineau texte scrise în limba greacă.

Şi iată că într-unul dintre acele minuscule fragmente, cunoscut ca 7Q5, cercetătorul amintit a crezut că poate descifra, în puţinele litere greceşti păstrate (mai exact, treisprezece, răspândite pe mai multe rânduri), un crâmpei dintr-o frază a *Evangheliei după Marcu*: „Şi trecând marea, au venit în ţinutul Gennesaretului şi au tras la ţărm. Şi ieşind ei din corabie, îndată L-au cunoscut" (6, 53–54). În favoarea identificării au contribuit îndeosebi literele *nnes*, despre care s-a presupus că aparţineau cuvântului Gennesaret, localitate care nu apare în Vechiul Testament (cel puţin, nu sub această formă). Prin urmare, ipotetic, Evanghelia ar fi fost inserată în „biblioteca" iudaică din Qumran.

O'Callaghan a încercat ulterior şi alte identificări neotestamentare, în alte opt fragmente a căror datare era aproximată

în jurul anului 50. În prezent, acestea sunt contestate de majoritatea specialiștilor, care au respins și ipoteza germanului Carsten P. Thiede referitoare la trei fragmente dintr-un codice aflat în Magdalen College din Oxford și care ar conține crâmpeie din capitolul 26 al *Evangheliei după Matei*, databile, după el, între anii 40 și 70. Dincolo de obiecțiile „tehnice" care se pot opune datării mai degrabă hazardate, fragilității interpretărilor și prea firavelor dovezi aduse în aceste cazuri, rămâne deschisă chestiunea fundamentală amintită înainte: Evangheliile sunt, prin natura lor, o împletire de istorie și credință.

A le retrodata, a le apropia de evenimentele pe care le narează, nu le poate schimba calitatea de cărți în care faptele istorice sunt ilustrate și interpretate în lumina credinței pascale. Pe de altă parte, strict vorbind, coincidența temporală directă a unui eveniment cu un document sau cu o mărturie nu garantează automat istoricitatea documentului sau a martorului în cauză. Din aceste motive și din atâtea altele, o asemenea ipoteză a fost abandonată de către specialiști.

Iisus al istoriei și Iisus al credinței

Prin urmare, pentru a reconstitui istoria lui Iisus, este necesar să luăm din nou în mână, ca document primar, Evangheliile, numai că trebuie s-o facem cu atenție și rigoare. Este ceea ce se încearcă de mai bine de un secol, cu rezultate când deconcertante, când entuziasmante, cu presupuneri discutabile și cu metode valide. Evoluția cercetării în acest domeniu a permis să se facă ordine în desișul de ipoteze și analize. Au fost lăsați definitiv

în urmă stricăcioşii, raţionaliştii iluminişti de pe vremuri, precum şi acel profesor de limbi orientale din Hamburg, Hermann Samuel Reimarus, care, în secolul al XVIII-lea, a propus, în patru mii de pagini, o reconstituire critică mai degrabă radicală şi distructivă a Evangheliilor şi a istoriei lor, publicată în doar şapte extrase de filosoful şi dramaturgul Gotthold Efraim Lessing (1729–1781), sub pseudonimul „Anonimul din Wolfenbüttel".

În urmă a rămas şi gruparea bine instruită a profesorilor germani de la Universitatea din Tübingen, începând cu David Friedrich Strauss, care, în 1835, a propus *Viaţa lui Iisus critic alcătuită*, care folosea mitul drept cheie de lectură a adevăratului chip al lui Hristos. Mai precauţi, dar, în fond, la fel de nesiguri în folosirea Evangheliilor ca sursă istorică, au fost şi maeştrii aşa-numitei „şcoli liberale", pentru care citãm numai importanta lucrare *Esenţa creştinismului* de Adolf von Harnack, publicată în 1901.

În Franţa – cum am mai spus – triumfase Ernest Renan, cu emfatica sa *Viaţă a lui Iisus*, care se bucurase pe atunci de un mare succes, însă acum este cu totul ignorată de specialişti, din pricina abordării sale depăşite. Demontarea figurii lui Iisus, aşa cum apare ea în Evanghelii, s-a petrecut şi la un nivel mai puţin înalt, care a avut, la rându-i, adepţii săi. Până şi tânărul Benito Mussolini, dispreţuind, cum se ştie, pericolele, s-a aventurat pe acel teritoriu, scriind lapidar că „Iisus, probabil, nu a existat niciodată. Sau, dacă a existat, el a fost un om mărunt şi meschin".

La fel au repetat mulţi autori, liberali, socialişti şi marxişti, savanţi şi oameni simpli, în formulări mai puţin grosolane decât

cea mussoliniană, dar cu același efect, așa cum o dovedea, în jurul anilor '70 ai secolului trecut, istoricul marxist Ambrogio Donini, care, în al său dicționar al religiilor, începea articolul despre Iisus Hristos astfel: „Întemeietor legendar al religiei creștine, a cărei existență istorică nu poate fi demonstrată cu certitudine, recunoscut prin cult ca divinitate". În realitate, analiza istorică cea mai riguroasă pășea pe căi mai prudente, care, dincolo de rezultate, erau cuprinse în titlul conferinței *Așa-zisul Iisus istoric și realul Hristos al Bibliei*, a unui cercetător german, Martin Kähler, publicată la Leipzig, în 1892.

Apărea, așadar, o figură cu două înfățișări: pe de o parte, Iisus din Nazaret, personajul istoric, care – așa cum s-a văzut – a lăsat câteva urme nesigure în documentele romane și iudaice și o amprentă decisivă în Evanghelii; pe de altă parte, Hristos, fiul lui Dumnezeu, Mesia și Dumnezeu, el însuși, care domină toate paginile neotestamentare. Întrebarea fundamentală era una singură: Iisus, personajul istoric, și Hristos, fiul Domnului, pot să se împace într-una și aceeași persoană sau cel de-al doilea îl copleșește și îl pune în umbră pe primul? Un răspuns care a condiționat în mare măsură cercetarea istorică și teologică în secolul al XX-lea a venit, încă o dată, de la un profesor german, Rudolf Bultmann (1884–1976), de la Universitatea din Marburg, aflată la aproximativ 90 de kilometri de Frankfurt, o figură pe care o vom mai întâlni în aceste pagini. Pentru a înțelege răspunsul său, este necesar să pornim mai din urmă și să folosim unii termeni germani care aveau să devină terminologie curentă în exegeza contemporană.

Să începem cu numele unei „școli" căreia i-a aparținut și Bultmann, și anume *Formgeschichte*, „istoria formelor (și a

alcătuirii)" Evangheliilor. Pentru a-i ilustra metoda, recurgem la două imagini. Un geolog, trebuind să catalogheze ordinea straturilor dintr-un teren, este nevoit să opereze o secțiune stratigrafică, menită să arate cu precizie succesiunea acestora. Sau un critic de artă, pus în fața unei picturi, trebuind să determine fazele elaborării ei, recurge la o radiografie: aceasta îi arată că sub suprafața operei definitive sunt prezente mai multe schițe sau variante premergătoare. La fel, acea „școală" de care am pomenit voia și ea să treacă dincolo de suprafața Evangheliilor, încercând să pătrundă mai adânc față de redactarea finală, până la predicile primilor vestitori ai mesajului creștin și, pe cât se poate, până la amintirea lui Iisus.

Dorința respectivei școli era tocmai aceea de a ajunge la sursă, la cuvintele și la făptuirile lui Iisus cel istoric. Ea încerca, prin urmare, să contureze „alcătuirea" (*Form*) Evangheliilor în istoria lor (*Geschichte*). Această alcătuire se realizase prin pătrunderea vorbelor și faptelor lui Iisus în anumite „forme" literare, ca în niște matrițe (să ne gândim la parabole – pildele, la povestirile miracolelor, la *lóghia*, adică la frazele lapidare sau spusele lui Iisus, la polemicile sau controversele lui Iisus cu adversarii săi și așa mai departe).

Era o operațiune care – după această „școală" germană apărută în perioada Primului Război Mondial – selecționa și adapta amintirea *lui* Iisus și amintirile *despre* Iisus din creștinătatea începuturilor, ținând seama de o serie de contexte, numite *Sitz im Leben*, adică „situare în viață" sau în mediul viu în care erau transmise memoria și mesajul lui Hristos. După Bultmann, era vorba despre medii populare, înclinate să creeze mituri și

legende, gata să exagereze aspectele excepţionale şi religioase, să adapteze şi să deformeze realitatea lui Iisus în funcţie de situaţiile concrete ale feluritelor comunităţi.

Plecând de la asemenea consideraţii, este uşor de închipuit care a fost rezultatul lui Bultmann şi al acelei *Formgeschichte*: un zid de netrecut, care îl desparte pe Hristos cel din credinţă, perfect accesibil nouă, de Iisus personajul istoric: noi nu ştim nimic despre *Wie* al lui Iisus, adică despre „cum" anume a vorbit, a iubit, a trăit el; nu ştim nimic despre al său *Was* („ce"), adică despre conţinuturile predicaţiei sale şi ale umanităţii sale istorice; ştim numai că Iisus a fost un *Dass*, adică un dat existent, iar acest lucru ar trebuie să ne fie de ajuns, pentru că Evangheliile vor să le prezinte credincioşilor numai pe Hristos cel al slavei pascale, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul.

În sinteză, ideea era că „la început a fost numai predicaţia", *kérygma*, adică vestirea credinţei, şi nu Iisus personajul istoric. Sursa creştinismului nu este evreul Iisus din Nazaret, ci Hristos propovăduit şi crezut în vestirea pascală a apostolilor. Cum bine se vede, Bultmann, care urmase o cale fideistă, opusă celei raţionaliste a profesorilor secolului al XIX-lea, ajungea, de fapt, la acelaşi rezulat: personajul istoric al lui Iisus ne scapă, învăluit fiind în tămâierile adoraţiei creştine; singurul care ne iese dinainte este Hristos în slavă, iar în ce priveşte Evangheliile, numai el trebuie să ne intereseze.

În felul acesta, ne întoarcem însă de unde am plecat, la muchia nespus de subţire care desparte istoria de credinţă, aşa cum ne sugerau primele crezuri creştine; dar noi ne întrebăm: chiar să nu existe nicio cale care să nu alunece în negarea

istoriei, alta decât refuzul raţionalist sau fideist? Un cercetător italian al problemei, Giuseppe Segalla (1932–2011), observa, pe bună dreptate: „Adevăratul obiect al credinţei nu este Iisus personajul istoric, iar personajul istoric nu poate nici atât să devină unicul temei şi unica justificare a credinţei; totuşi, personajul istoric al lui Iisus aparţine credinţei, întrucât credinţa are drept obiect în care să creadă tocmai o persoană istorică, trăind în interiorul unei istorii anume, cea a Palestinei din secolul I".

Criteriile istoricităţii

O nouă cale de investigaţie a apărut la începutul anilor '50, mergând chiar pe muchia dintre credinţă şi istorie, din convingerea că viziunea creştină de la începuturi nu voia să-l reducă pe Iisus la un mit sau la un simbol misterios ori mistic, nici credinţa la o experienţă subiectivă de factură gnostică (gnoza, care va înflori în primele secole creştine, preconiza numai căi intime şi ideale, menite întâlnirii cu un Iisus transfigurat şi „transumanizat"). S-a configurat atunci ceea ce s-a numit *New Quest*, „noua căutare", după titlul cărţii unui cercetător, episcopul anglican John A.T. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, tradusă în italiană în 1977, sub titlul *Kerygma e Gesù storico* (*Kerygma şi Iisus al istoriei*).

Încrederea în posibilitatea de a cunoaşte chipul lui Iisus din Nazaret în realitatea sa istorică devenea mai concretă: memoria istorică a lui Iisus era, din acel moment, căutată înăuntrul vestirii credinţei. Una dintre căile alese a fost cea a *criteriilor istoricităţii*, adică aceea de a verifica în ce măsură diferitele

date conținute în Evanghelii au veridicitate istorică, date care sunt – nu încetăm s-o repetăm – mereu împletite, sau deslușite, sau interpretate în lumina credinței. Emblematică, în această privință, este impunătoarea cercetare întreprinsă de exegetul american John P. Meier, ajunsă până acum la cinci tomuri voluminoase, traduse în italiană sub titlul *Un ebreo marginale* (*Un evreu marginal*, 2001–2017). Vrem să ne oprim, aici, la doar două dintre acele criterii.

Primul este numit, în mod convențional, *criteriul de discontinuitate*. L-am putea formula astfel: sunt considerate autentice, din punct de vedere istoric, acele date din Evanghelie care nu pot fi atribuite nici concepțiilor iudaismului, nici celor posterioare, ale Bisericii. Este ușor de intuit că aici sunt luate în considerare două aspecte. Mai întâi, există anumite elemente care nu se potrivesc deloc cu iudaismul din vremea respectivă, dezvăluind o originalitate ce ne împiedică să le considerăm un simplu produs al mediului ebraic. Să dăm câteva exemple.

Specialistul german Joachim Jeremias (1900–1979) a ținut să verifice folosirea cuvântului *abba'* – care în aramaică este un apelativ familiar pentru *tată* – de către Iisus în raport cu Dumnezeu, Tatăl prin excelență. Deși, în iudaism, cuvântul este uneori atestat, el merge totuși într-o direcție opusă celei originale și deconcertante, adoptate de Iisus (vezi *Mc.* 14, 36). Jeremias afirmă: „Avem dinainte ceva nou și nemaiauzit, care depășește hotarele iudaismului". Într-o latină oarecum pitorească, specialiștii obișnuiesc să definească termenul *abba'* ca pe unul dintre *ipsissima verba Jesu*, adică unul dintre cuvintele pronunțate de personajul istoric Iisus, considerate a fi cele mai specifice lui.

Un alt exemplu. Iisus merge pe țărmul Mării Galileei, vede niște pescari și le spune: „Veniți după Mine și vă voi face să fiți pescari de oameni. Și îndată, lăsând mrejele, au mers după El" (*Mc.* 1, 17–18). Și în acest caz apare ceva original în raport cu textele rabinice. Într-adevăr, învățătorii evrei predicau în piețe sau la răscruci de drum: cine era convins îl urma pe acel *rabbi* („învățătorul meu"), devenindu-i discipol. Iisus a răsturnat practica vremii: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi" (*In.* 15, 16).

Un alt exemplu semnificativ de „discontinuitate" este marea libertate a lui Iisus în ce privește ritualurile purității practicate în acel timp (să ne gândim la întâlnirea cu leproșii pe care el, ca să-i vindece, chiar îi „atinge"). Mai mult, deseori – încălcând rigorile socio-religioase ale vremii –, Iisus se află într-o tovărășie rea, este înconjurat de femei de moravuri ușoare, de vameși, de pescari de orice teapă, de marginalizați, de proclețí. Prin urmare, figura sa nu poate fi considerată un simplu vlăstar al rabinismului sau un produs al iudaismului secolului I, de care îl leagă, indiscutabil, rădăcinile lor comune, dar având o la fel de indiscutabilă autonomie.

În această privință, este semnificativă părerea unui rabin din zilele noastre, Jacob Neusner, în lucrarea publicată la New York, în 1993, intitulată *A Rabbi Talks with Jesus* (*Un rabin vorbește cu Iisus*), apărută și în limba italiană, în 1996. Autorul își imaginează că se află în mulțimea care ascultă Predica de pe munte a lui Iisus, pe care o vom prezenta odată cu *Evanghelia după Matei*. Când Hristos tace, el are următoarea certitudine: n-am să-l urmez pe rabinul din Nazaret; mă voi întoarce acasă,

la familia mea, în satul meu, la munca mea dintotdeauna. Din vorbele lui Iisus lipsește o importantă parte din Torah, adică din lege, lipsește acea reglementare globală a vieții personale și comunitare pe care o regăsesc în iudaism. Dar, mai ales, nu-mi place că el i se substituie nu numai lui Moise, ci chiar lui Dumnezeu (el afirmă: „S-a spus [...]. Dar eu vă spun")!

Dar vorbeam și despre o altă latură în care se manifestă „discontinuitatea", cea a relației cu creștinismul ulterior. Scena botezului în apa Iordanului, în care Iisus apare în mijlocul păcătoșilor și într-o poziție subalternă față de Ioan Botezătorul – cum ar fi putut fi ea „inventată" de primii creștini, care tocmai atunci începeau să polemizeze cu anumite secte „baptiste" ce îl considerau pe Ioan adevăratul Mesia? Cum și-ar fi putut imagina Biserica, la începuturile ei, experiența umilitoare a tentațiilor, cu un Iisus hărțuit de Satana, dacă Iisus însuși n-ar fi mărturisit-o? Cum să fi inventat un sfârșit atât de lipsit de glorie, prin „suplicium potrivit sclavilor" – cum numea crucificarea istoricul roman Tacit –, dacă aceasta n-ar fi fost cruda realitate a faptelor?

Cum să fi inventat tinerețea lui Iisus în Nazaret, localitate care nu apare în Scripturi și despre care un personaj din a patra Evanghelie întreabă: „În Nazaret poate fi ceva bun?" (*In.* 1, 46)? Cum să-i fi atribuit lui Iisus fraze precum: „Despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (*Mc.* 13, 32)? De ce n-au fost actualizate teologia sau cuvintele atribuite lui Iisus după interpretarea lui Pavel? De ce nu s-a propus un portret idealizat al apostolilor, „stâlpii" Bisericii (*Gal.* 2, 9), prezentați uneori, în Evanghelii, ca obtuzi, nesiguri, lași, ba chiar trădători?

Totuși, pentru a valida cu adevărat datele istorice referitoare la Iisus și a descoperi și altele, este bine să urmăm și drumul opus, cel al *criteriului de continuitate*, care poate fi formulat astfel: trebuie socotit autentic acel cuvânt sau gest al lui Hristos care este nu numai pe deplin conform cu epoca sau cu mediul lingvistic, geografic, politic, social și cultural al lui Iisus, ci și profund coerent cu învățătura sa și cu imaginea ei generală.

Este ușor de intuit că, dacă Evangheliile ar zugrăvi fundalul pe care se desfășoară viața și lucrarea lui Iisus în culorile și cu figurile lumii greco-romane din secolul al II-lea, am obține ceva asemănător celebrelor „Cine" ale lui Iisus pictate de Veronese, sau de Tintoretto, sau de alți pictori, unde Hristos și comesenii săi sunt înconjurați de monumente renascentiste pline de detalii occidentale. Atunci, îndoiala cu privire la valoarea istorică a evenimentelor descrise ar fi mai mult decât legitimă. Iată însă că Evangheliile reflectă, cu o oarecare aproximare (să nu pierdem din vedere că ele nu sunt propriu-zis cărți de istorie), dar în esență corect, fundalul topografic și sociocultural al secolului I.

Mediul social (muncile, locuințele, profesiunile, păturile sociale), religios (rivalitățile teologice dintre mișcarea „progresistă" a fariseilor și mișcarea „conservatoare" și „clericalistă" a saducheilor, tensiunile mesianice, ritualismul, demonologia...), geografic (cele trei regiuni palestiniene, a Galileei – în nord, a Samariei – în centru și a Iudeei – în sud, orașe ca Ierusalim, Capernaum, Nazaret, confirmate de arheologie) și cel lingvistic (substratul cu coloratură aramaică a nu puținor pagini din textul grecesc al Evangheliilor, așa-numitele procedee mnemonice

ale unei civilizații orale) sunt bine documentate în Evanghelii, fără anacronisme excesive și suspecte.

Un cercetător canadian, René Latourelle (1918–2017), făcea următoarea observație: „Noi n-am izbuti ca, plecând de la feluritele referiri existente în Evanghelii, să inventăm un corpus de date atât de complex, inserând toate detaliile într-o țesătură cu o urzeală atât de fină. Explicația acestei fidelități se află în însăși realitatea care o produce". Parabolele lui Iisus sunt emblema cea mai semnificativă a acestei coerențe neartificiale cu mediul istoric real în care Hristos vorbea și făptuia, dar tot ele, prin mesajul lor, îi dezvăluie „discontinuitatea" și originalitatea.

Rădăcinile ebraice ale lui Iisus

În perspectiva „continuității" cu lumea iudaică, am vrea să menționăm numai trei trasee de verificare, care, deși cu multe limite, au contribuit mult la lămurirea problemei noastre. Pornim de la o universitate suedeză, cea din Lund, unde, încă din anii '50 ai secolului trecut, cercetătorul Ernst Harald Riesenfeld sugerase examinarea cuvintelor rostite de Iisus în Evanghelii după canoanele învățăturii ebraice. Un discipol al său, Birger Gerhardsson, a realizat ulterior, în lucrarea sa *Memory and Manuscript* (*Memorie și manuscris*, 1961), demonstrația practică a acestei sugestii.

Într-adevăr, Iisus și primii săi discipoli adoptaseră procedeele de comunicare tipice lumii în care trăiau, procedee menite să înlesnească memorizarea și, prin urmare, păstrarea cu

fidelitate a cuvintelor învățătorului. Rabinul Iisus recurgea, precum vechii semiți, la tehnica paralelismului, adică la repetarea aceleiași imagini sau a aceluiași concept din puncte de vedere diferite. Să privim un singur exemplu (*Mt.* 7, 17–18):

> Orice pom bun face roade bune,
> iar pomul rău face roade rele.
> Nu poate pom bun să facă roade rele,
> nici pom rău să facă roade bune.

Vechilor învățători le mai plăceau și formulările provocatoare, excesive, pitorești, convinși fiind, în temeiul unui adagiu rabinic, că „valorează mai mult un grăunte de piper decât un coș de pepeni". Drept care, citind Evangheliile, îl găsim pe Iisus declarând, în mod paradoxal, că „mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului, decât să intre un bogat în împărăția lui Dumnezeu" (*Mt.* 19, 24). Cei care au corectat cuvântul grecesc *kámelon*, „cămilă", înlocuindu-l cu *kámilon*, „parâmă" sau „nod marinăresc", sau cei care s-au gândit la o ipotetică poartă a Ierusalimului, numită „urechea acului" din pricina îngustimii ei, nu au ținut seama de forța hiperbolei, documentate, printre altele, de sursele iudaice în care există comparația între urechea acului și elefant.

Modalitățile de comunicare rabinică depistabile în Evanghelii sunt numeroase, ele putând confirma fidelitatea transmiterii amintirii *lui* Iisus și a amintirilor *despre* Iisus. Nu trebuie însă uitat că, după tradiție, cuvintele lui Iisus erau comunicate cu o fidelitate ce nu poate fi numită materială, literală, ci vie, adaptată diferitelor contexte, având o ductilitate și

o prospeţime care împiedicau păstrarea lor aseptică şi sterilă, precum aceea a unei pietre preţioase într-un scrin sau a „mumiilor îmbălsămate ale Egiptului, conservate în ulei rânced", cum afirma ironic scriitorul francez Charles Péguy, tocmai cu referire la cuvântul lui Hristos.

O a doua direcţie de cercetare se referă la reconstituirea legăturilor dintre Iisus şi ebraism, direcţie născută din conştiinţa apartenenţei lui neîndoielnice la realitatea, viziunea despre lume şi spiritualitatea poporului Vechiului Testament. După unii cercetători, aceasta ar fi chiar singura cale de a ajunge la adevărata identitate documentată istoric a lui Iisus. „Iisus evreul", cum suna titlul cărţii de succes a lui Géza Vermes [*Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*], sau „Iisus, fratele nostru", cum îl numea un alt evreu, Schalom Ben-Chorin, este singurul rezultat real care, la nivel istoric, poate fi extras din Evanghelii.

Cercetătorul Ed Parish Sanders, care a dedicat mai multe opere acestei cercetări, dintre care semnalăm *Iisus şi iudaismul* şi *Iisus. Adevărul istoric*, a mers până acolo încât a declarat că „este istoric tot ceea ce în tradiţia istorică a lui Iisus corespunde ambientului iudaic, iar ce nu corespunde nu este istoric" – declaraţie paradoxală, ba chiar absurdă, deoarece atunci tot ceea ce este „creştin" în Iisus ar trebui dat la o parte şi atribuit „născocirilor" Bisericii timpurii. În realitate, aşa cum am demonstrat mai înainte prin criteriile de istoricitate, dacă este adevărat că Iisus are picioarele bine înfipte în pământul palestinian al secolului I, tot atât de adevărat este că, în figura originară a lui Hristos, există neîndoielnice semne de originalitate şi de

„discontinuitate" în raport cu iudaismul. Pe scurt, alături de un Iisus istoricește evreu, stă și un Iisus istoricește creștin!

O a treia cale (printre multele care s-ar putea înșirui aici) este cea datorată profesorului Gerd Theissen, de la Universitatea din Heidelberg: mergând pe urmele cercetărilor altor specialiști, pe care el le-a dezvoltat dintr-o perspectivă sociologică și, am spune, chiar materialistă, a aplicat așa-numita metodă socio-religioasă amplului evantai de structuri culturale, sociale, comunitare și spațiale oferite de Evanghelii, descoperind multiple materiale valabile pentru situarea figurii lui Hristos în anumite contexte istorice bine documentate.

Astfel, în 1979, a luat naștere *Sociologia creștinismului primitiv*, publicată în Italia în 1987, care a extins cercetarea și la folclor, și la viața cotidiană din vremea lui Iisus. Mai mult, Theissen a reconstituit cu multă originalitate și curaj, în romanul său istoric *Umbra Galileeanului*, tradus în Italia în 1990, „o imagine a lui Iisus și a timpului său, conformă rezultatelor cercetărilor științifice moderne și, totodată, pe înțelesul oamenilor de astăzi". Practic, ceea ce a încercat el este o cercetare istorică în formă narativă.

Odată ajunși aici, vom sintetiza parcursul nostru de până acum. Am plecat de la cele două rânduri din Crezul cel vechi, citate din *Epistola întâi către Corinteni* a lui Pavel: nu încape nicio îndoială că, în ele, elementele unei istorii care se referă la un om concret, mort pe cruce sub procuratorul roman al Iudeei, Ponțiu Pilat, în jurul anilor '30 din secolul I, se împleteau cu o serie de evenimente transcendente (minuni, înviere, apariții). Creștinismul intră în scenă ca o religie în care istoria și credința

nu se resping, ci, dimpotrivă, coexistă, tot așa cum, într-o anumită măsură, se întâmplase și cu Vechiul Testament.

Apoi am urmat căile istoriei, căutând semnale mai mult sau mai puțin microscopice ale trecerii lui Iisus prin ținuturile Galileei, Samariei și Iudeei. Am consultat documente profane romane și iudaice, dar, la sfârșit, ne-am convins că sursele cele mai prețioase sunt îndeosebi cele patru cărticele numite „Evanghelii". Atunci, a trebuit să reconstituim modalitățile, metodele și rezultatele investigației istorice întreprinse asupra lor. Și am descoperit că și aici trebuie urmate diferite căi și diferite trasee de cercetare.

În acest moment, ar trebui să ne dedicăm – după analiza istorică – definirii celeilalte componente, încă și mai relevante, aceea a credinței care irigă istoria lui Iisus, așa cum o narează Evangheliile. Dar aceasta va fi rodul următoarei analize, dedicate scrierilor celor patru evangheliști, adesea necunoscuți, deși toată lumea crede că este familiarizată cu ei. Însă, înainte de a ne ocupa de cele patru texte și de acea reprezentare a lui Iisus în care memoria istorică se contopește cu vestirea credinței, dorim să reconstituim modul cum au luat ele naștere și s-au alcătuit în forma unor cărți. O vom face într-un racursiu care încearcă să rezume și să simplifice o întreagă bibliografie de studii, discuții, teze.

La izvoarele originilor creștine

Imaginea care ni se pare cea mai sugestivă este aceea a unui fluviu care începe cu un izvor, se ramifică treptat, timid, apoi

dobândește o curgere mai liniștită și solemnă, alimentat fiind de apele afluenților săi, și, în cele din urmă, ajunge la delta care îi încheie parcursul. Așa cum am arătat, totul începe cu Iisus din Nazaret, izvorul. De-acum, suntem tot mai convinși că la „început" este necesar, nu doar la nivel teologic (cum e firesc), ci și la nivel istoric, să se afle această figură a cărei carte de identitate ar putea arăta astfel:

Nume: Iisus, în ebraică *Jeshū'*, abreviere pentru *Jehoshū'a* („Domnul mântuie").

Numele tatălui legal: Iosif, în ebraică *Josef*. După obiceiul semitic, numele ar fi, de fapt, *ben-Josef* („fiul lui Iosif"; vezi *Lc.* 4, 22).

Numele mamei: Maria, în ebraică *Myriam* (însemnând, poate, „cea înălțată, slăvita").

Locul nașterii: Betleem, în Iudeea.

Data nașterii: „în vremea regelui Irod" (*Mt.* 2, 1), în timpul „primului recensământ" făcut de Quirinius, guvernatorul Siriei (*Lc.* 2, 1–2). Ne aflăm, probabil, în jurul anului 6 î.Hr.

Domiciliu: Nazaret, în Galileea; apoi, fără domiciliu stabil.

Stare civilă: necăsătorit.

Profesiune: dulgher; apoi, rabin itinerant și vindecător.

Semne particulare: niciunul.

La început, așadar, se află această figură istorică, predicile sale și activitatea publică desfășurată, mai întâi, pe drumurile, în satele și orașele Galileei, în regiunea din nord, apoi în cea din sud, Iudeea, și, în sfârșit, la Ierusalim. Un eveniment misterios (la nivel istoric și teologic, dar, firește, cu valențe diferite), și anume învierea sa, îi conferă fluviului primul impuls ce

împiedică apele să bălţească sau să fie absorbite de teren. Ele, dimpotrivă, curg, iar acea curgere, oarecum sinuoasă, printre coline şi văi, este propovăduirea pe care o vor face, în anii de după moartea lui, discipolii săi.

Apoi, acea *kérygma* sau „vestire", destinată evreilor şi păgânilor, a sporit, transformându-se în adevărate lecţii de cateheză pentru cei care îl aleseseră îndată pe Iisus. Nu era vorba despre o simplă rememorare a faptelor şi spuselor lui: acele amintiri erau, în fapt, iluminate de experienţa Paştelui lui Hristos, trăit de comunitatea discipolilor săi, o experienţă pe care o vom aprofunda mai încolo, când vom citi povestirile evanghelice.

Fluviul începe să crească; dincolo de metaforă, acum încep, probabil, să ia naştere câteva dintre primele texte scrise. Despre ele nu putem formula decât ipoteze, cernând Evangheliile definitive ajunse până la noi şi anumite părţi omogene şi comune pe care ele le dezvăluie. Dar, cu siguranţă, atunci s-a născut o primă poveste a patimilor-morţii-învierii lui Iisus; s-au alcătuit naraţiuni despre copilăria lui Iisus, transfigurate de sfârşitul tragic şi glorios al acelei vieţi.

După mulţi cercetători, atunci s-au ivit şi unele culegeri de „spuse" – în greacă, *lóghia* – rostite de Hristos. Printre ele, trebuie menţionată cea pe care exegeţii au denumit-o convenţional „sursa Q" (din germanul *Quelle*, adică „izvor"). Această culegere de „spuse" ale lui Iisus este considerată de mulţi drept una dintre sursele bine identificabile din care s-au inspirat primii trei evanghelişti. Poate n-au lipsit nici unele scrieri care pomeneau o serie de minuni făptuite de Iisus.

În delta de la capătul credinței creștine

Dar acum ne apropiem tot mai mult de delta fluviului: ea are patru brațe. Apele din aval urmează trasee diferite, în vreme ce apele altor afluenți se contopesc în undele lor. Am ajuns la Evangheliile pe care le vom citi în curând. Trei dintre acestea se organizează într-o planimetrie mai degrabă omogenă: sunt așa-numitele „Evanghelii sinoptice". Termenul, care provine din limba greacă, presupune că o aceeași privire (*ópsis*) de ansamblu (*syn-*) reunește Evangheliile după Matei, Marcu și Luca într-un fel de triptic paralel, în care scenele sunt, în esență, analoage sau cel puțin prezintă coincidențe semnificative.

Pentru a explica acest fenomen, denumit „chestiunea sinoptică", s-a recurs la zeci și sute de ipoteze, dintre care cea mai răspândită a fost așa-numita „teorie a celor două surse". Contrar a ceea ce s-a crezut în Antichitatea creștină și în secolele următoare, prima Evanghelie a fost cea a lui Marcu (nu cea a lui Matei, cu care încep, până astăzi, edițiile oficiale ale Noului Testament): prin urmare, nu Marcu este cel care l-a sintetizat pe Matei, ci Matei și Luca au fost cei care l-au îmbogățit pe Marcu, sursa lor primară, folosindu-se de un alt text de referință, „sursa Q", amintită mai sus, în care se păstrau îndeosebi spusele lui Iisus. Oricum, nu sunt de exclus nici alte surse minore și specifice lui Matei și Luca.

Ultimul braț din delta tradiției despre Iisus Hristos este, cum bine se știe, *Evanghelia după Ioan*, ale cărei surse, prin comparație cu tripticul Marcu-Matei-Luca, prezintă o anumită originalitate. Mai exact, tetrada Evangheliilor este punctul de confluență a diferitelor memorii istorice ale lui Iisus și despre

Iisus, pe care mărturia primilor discipoli, predicarea creştină sau *kérygma* şi eventualele prime scrieri le elaboraseră, interpretaseră, îmbogăţiseră şi extinseseră.

Aşa cum ne-a învăţat şcoala exegetică numită în limba germană *Redaktionsgeschichte*, adică „istoria redactării", şi aşa cum vom vedea, citind fiecare Evanghelie în parte, feluriţii evanghelişti nu au repetat întocmai datele provenite din prima tradiţie creştină, adică nu au fost nişte simpli compilatori, ci au selecţionat acele date, le-au adaptat comunităţilor cărora le erau destinate, le-au ordonat, comportându-se astfel ca nişte autentici „redactori", şi le-au interpretat conform propriilor perspective teologice.

Din acest motiv, în cele patru Evanghelii, profilul lui Iisus Hristos este, în punctele sale esenţiale, acelaşi, deşi are trăsături noi, sublinieri diferite, exprimări inedite proprii fiecărei Evanghelii. Lucrul acesta fusese, de altfel, intuit de celebrul autor al *Povestirilor din Canterbury*, englezul Geoffrey Chaucer (cca 1340–1400), când, referindu-se la povestirea patimilor lui Iisus în diferitele Evanghelii, observa: „Dumneata ştii că un evanghelist nu ne povesteşte patimile lui Iisus Hristos în exact acelaşi fel în care o face altul. Cu toate acestea, povestirile lor sunt adevărate şi toate se împacă între ele, în sensul că, deşi există discrepanţe în felul lor de a povesti, pentru că unul zice mai mult, altul mai puţin în paginile ce descriu pătimirea sa şi din care izvorăşte compasiunea, înţelesul general este, fără îndoială, unul singur".

La această observaţie pertinentă trebuie să adăugăm ceea ce ştim deja, şi anume că specificul Evangheliilor este dat de echilibrul delicat despre care am pomenit: pe de o parte, trebuie

evitată Scilla mitului sau a teologizării radicale, ele nefiind niște tratate doctrinale; pe de alta, trebuie să ne ferim de Caribda istoricizării totale, căci nu sunt nici manuale de istorie, nici biografii științifice. Genul lor literar – definit tocmai prin cuvântul „evanghelie" (*evanghélion*), adică „vestea cea bună" – este, într-un anume sens, unic, tot așa cum unic era și cel al predicației care le precedase. Evangheliile pleacă de la istoria lui Iisus din Nazaret, dar eforturile lor nu urmăresc reconstituirea ei riguroasă (constatăm cu ușurință divergențele în reconstituirea ambianței, în formulări, în tramă și detalii).

Căci, în ele, datele istorice reale sunt interpretate și înțelese în semnificația lor cea mai profundă și transcendentă. Iar lumina ce reușește să străpungă suprafața faptelor lui Iisus, sesizându-i valoarea de revelație și de mântuire, este Paștele lui Hristos, un fapt care a lăsat urme istorice, dar care aparține unui alt plan, aflat dincolo de istorie. Dacă avem ca reper această însușire, problema cronologiei devine una secundară, adică întrebarea dacă adevărata linie de demarcație este anul 70, când Ierusalimul e dărâmat de armatele romane ale împăratului Titus, *Evanghelia după Marcu* fiind, pare-se, precedentă acestui eveniment, iar celelalte trei – posterioare lui. Oricare ar fi cronologia, ceea ce contează este faptul că Evangheliile să străduiesc să-și însușească istoria pentru a o depăși și a o oferi elaborată nu istoriografic, ci teologic.

Un gen literar inedit, „Evanghelia"

Ajunși aici, trebuie să definim mai bine genul literar al celor patru scrieri care vor sta la baza cercetării noastre și care

au marcat istoria omenirii. Ele sunt definite „Evanghelii", un termen care derivă din grecescul *evanghélion*, adică „buna sau fericita veste". Cuvântul răsună în Noul Testament de 76 de ori și, lucru curios, de numai 60 de ori în epistolele Sfântului Pavel, urmate de Marcu, care folosește termenul de opt ori, în vreme ce, la Luca și Ioan, el lipsește cu desăvârșire.

Semnificativ este titlul – atribuit, poate, ulterior – al scrierii lui Marcu: „Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu" (1, 1), unde termenul de „Evanghelie" face trimitere fie la lucrare, fie la conținut, și anume vestirea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Alături de acest termen apare și verbul „a evangheliza" (*evanghelízesthai* sau *evanghelízein*), de 54 de ori, dominant fiind la Pavel (de 22 de ori), dar precumpănitor și la Luca, apărând de 25 de ori în Evanghelie și în *Faptele Apostolilor*. Întrebarea care se înfiripă spontan este următoarea: unde a luat naștere acest cuvânt care, până la urmă, a definit genul literar și conținutul primei predici și al primelor scrieri creștine?

Cuvântul grecesc este străvechi; îl folosea deja Homer. Dar sensul precumpănitor era mai ales acela de „răsplată pentru vestea cea bună" a unei victorii militare sau sportive, a unei vindecări sau a unui succes. Mai semnificativă este inscripția din Priene (Asia Mică), din anul 9 î.Hr., un soi de calendar în care, la data de naștere a împăratului Augustus, citim această frază: „Ziua de naștere a zeului a fost pentru lume, datorită lui, începutul veștilor bune (*evanghelíōn*)" (era 23 septembrie, dată care, potrivit cultului imperial, marca începerea noului an).

Este mai probabil însă că Noul Testament privea spre un orizont mai apropiat și mai familiar. Într-adevăr, verbul

„a evangheliza" se repetă în vechea versiune greacă a Bibliei, numită Septuaginta, îndeosebi în cartea lui Isaia, unde el traduce ebraicul *basser*. Iată un exemplu celebru, din *Isaia* 61, 1–2, un pasaj pe care Iisus îl citează în „omilia" ţinută în sinagoga din satul său, Nazaret: „Duhul Domnului este peste Mine, M-a trimis [...] să binevestesc (*evanghelísasthai*) săracilor" (*Lc.* 4, 18).

Folosirea constantă a cuvântului „evanghelie" e proprie creştinismului, dar perspectiva ei este, probabil, aceeaşi: mai degrabă una biblică decât una profană. Conţinutul cuvântului este însă nou: „evanghelia" creştină are în centru persoana lui Iisus Hristos şi mântuirea adusă de el, adică Împărăţia lui Dumnezeu. Nu întâmplător, Pavel foloseşte de opt ori sintagma *evanghélion tou Christoú*, „evanghelia lui Hristos". Cele patru Evanghelii, deşi având unele afinităţi cu genul literar larg răspândit atunci, al biografiilor greco-romane (să ne gândim numai la *Vieţile paralele* ale lui Plutarh sau la *De viris illustribus* a lui Suetoniu), se dezvăluie a fi un model literar unic, în care istoria şi mesajul se contopesc într-un tot omogen. Iisus locuieşte la Nazaret şi e Fiul lui Dumnezeu, acţiunile sale istorice inaugurează o Împărăţie transcendentă, cuvintele lui concrete sunt considerate divine, ele fiind revelaţia desăvârşită a voinţei lui Dumnezeu.

Încheiem aici această introducere amplă şi complexă la mai simpla călătorie care urmează, călătoria noastră în interiorul Evangheliilor. În introducere a apărut deja, cu claritate, elementul central al viziunii religioase specifice bibliei în general şi celei creştine în particular. El a fost formulat teologic prin termenul „întrupare", pe urmele celebrei afirmaţii din introducerea la *Evanghelia după Ioan*: *ho Lógos sárx eghéneto*,

„Și Cuvântul S-a făcut trup" (1, 14). Desăvârșita transcendență a Cuvântului creator, salvator și dezvăluitor al lui Dumnezeu intră în fragilitatea trupească a omului Iisus din Nazaret, iar divinitatea iradiază în istorie. Cele două sfere, ale umanului și divinului din Iisus Hristos, intră în coliziune nu printr-o explozie care le îndepărtează, ci printr-o îmbrățișare.

Încredințăm fără teamă reprezentarea simbolică a acestei încrucișări dintre transcendență și contingență, dintre credință și istorie, câtorva versuri din cunoscuta poezie scrisă de Giuseppe Ungaretti în anii 1943–1944, *Fluviul meu, și tu*, cuprinsă apoi în volumul *Durerea*, „cartea cea mai dragă mie – după cum mărturisea poetul însuși –, cartea scrisă în anii cumpliți, când mă simțeam gâtuit", după moartea fiului său, Antonietto, în Brazilia. În aceste versuri este descrisă poetic împletirea dintre figura supremă, sfântă și cerească, adică divină, a lui Hristos cu fragilitatea dureroasă a naturii lui umane, care ni-l face „frate":

Cristoase, gânditoare bătaie de inimă,
Astru întrupat în omenestile întunecimi,
Frate care te sacrifici
Necontenit spre a-l reconstrui
Pe om ca om,
Sfinte, Sfinte care suferi,
Învățător, și frate, și Dumnezeu care ne știi slabi,
Sfinte, Sfinte care suferi
Pentru a izbăvi morții de moarte,
a ne sprijini pe nefericiții de noi, cei vii,
Eu, care nu mai plâng doar plânsul meu,
Acum te chem pe Tine, Sfinte,
Sfinte, Sfinte care suferi.

BIBLIOGRAFIE

Barbaglio, G., *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2002.

Ben-Chorin, Sch., *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 1986.

Berger, K., *Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2006.

Bultmann, R., *Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2003.

Dianich, S., *Gesù. Un racconto per chi non ne sa nulla... o ha dimenticato*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2019.

Dunn, J.D.G., *Gli albori del cristianesimo*, 3 vol., tr. it. Paideia, Brescia, 2005–2007.

Ciola, N., Pitta, A. (ed.), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2017.

Fabris, R., *Gesù il „Nazareno". Indagine storica*, Cittadella, Assisi (Perugia), 2011.

Freyne, S., *Gesù, ebreo di Galilea. Una rilettura del Gesù storico*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2006.

Gnilka, J., *Gesù di Nazareth. Annuncio e storia*, tr. it. Paideia, Brescia, 1993.

Jossa, G., *Voi chi dite che io sia?*, Paideia, Torino, 2018.

Marguerat, D., *Chi ha fondato il cristianesimo? Cosa dicono i testimoni dei primi secoli*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna 2012.

Marguerat, D., *Gesù di Nazaret. Vita e destino*, tr. it. Claudiana, Torino, 2020.

Meier, J.P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 5 vol., tr. it. Queriniana, Brescia, 2006–2017.

Penna, R., *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1991.

Penna, R., *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2012.

Puig i Tàrrech, A., *Gesù. La risposta agli enigmi*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2007.

Ratzinger, J. (Benedict al XVI-lea), *Gesù di Nazaret. Dal battesimo alla trasfigurazione*, tr. it. Rizzoli, Milano, 2011.

Ratzinger, J. (Benedict al XVI-lea), *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011.

Ratzinger, J. (Benedict al XVI-lea), *L'infanzia di Gesù*, tr. it. Rizzoli, Milano, 2012.

Ravasi, G., *I Vangeli*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2018.

Sanders, E.P., *Gesù. La verità storica*, tr. it. Mondadori, Milano, 1995.

Segalla, G., *Evangelo e Vangeli*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016.

Theissen, G., *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, tr. it. Claudiana, Torino, 2007.

Theissen, G., Merz, A., *Il Gesù storico. Un manuale*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2003.

Van Vorst, R.E., *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul maestro di Galilea*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2004.

2

Marcu, întâiul evanghelist

Într-un martie ploios din anul 1928, în Peru

Se intitulează, simplu, *Evanghelia după Marcu* și este a zecea și penultima povestire din *Relatarea lui Brodie*, pe care scriitorul argentinian Jorge Luis Borges, agnostic, dar fascinat dintotdeauna de paginile biblice, a publicat-o în 1970. Povestirea lui este o parabolă despre extraordinara forță generatoare pe care acea Evanghelie o poate iradia în însăși existența cititorului. Acțiunea se petrece într-un martie ploios din 1928, pe moșia Los Alamos din Junín, localitate andină din Peru. Studentul la medicină Baltasar Espinoza vine în vacanță, de la Buenos Aires, la niște fermieri cu un aer oarecum primitiv și încruntat, familia Gutre, formată din tată, un fiu și o „fiică de paternitate incertă". O inundație izolează ferma, iar Baltasar descoperă o Biblie în engleză: ca să-și petreacă timpul, începe, seară de seară, să citească *Evanghelia după Marcu* și s-o traducă familiei care îl găzduiește. Aceasta, în simplitatea ei, devine nu doar fascinată, ci de-a dreptul cucerită de ea și, treptat, se convinge că întâmplările povestite acolo trebuie să se producă și în prezent, în lumea lor.

La urma urmei – comentează Borges, mergând pe urmele tezei din lucrarea *Mimesis* (1946) a lui Erich Auerbach, care considerase că *Odiseea* și Biblia sunt cele două texte capitale ale Occidentului –, „oamenii, de-a lungul vremii, au repetat întruna două istorii: aceea a unei corăbii ce caută în apele mediteraneene o insulă iubită și aceea a unui Dumnezeu care se lasă răstignit pe Golgota"[1]. Cea de-a doua este însă o poveste mai vie și mai captivantă, astfel încât familia Gutre ajunge să-l identifice pe Mesia cel prezentat de Marcu cu tânărul student. Iar înainte ca el să plece, după retragerea apelor, i-au pregătit deja o Golgotă a lor. „Îngenuncheați pe dalele de piatră îi cerură binecuvântarea. Apoi îl huliră, îl scuipară și îl îmbrânciră înspre șopron. Fata plângea. Când deschise ușa, văzu cerul. O pasăre strigă; își spuse: E un sticlete. Șopronul nu mai avea acoperiș; bârnele fuseseră smulse pentru înălțarea Crucii"[2].

ÎN PRAGUL EVANGHELIEI DUPĂ MARCU

Leul Sfântului Marcu

De la puternicul, ba chiar cumplitul efect pe care textul evanghelic îl are – și nu numai asupra oamenilor simpli –, trecem acum

[1] Jorge Luis Borges, *Evanghelia după Marcu*, în vol. *Proză completă 2. Aleph. Făuritorul. Relatarea lui Brodie. Cartea de nisip. Memoria lui Shakespeare*, traduceri și note de Cristina Hăulică și Andrei Ionescu, prezentări și ediție îngrijită de Andrei Ionescu, Editura Polirom, Iași, 2015, p. 303.

[2] *Ibidem*, p. 305.

la un examen istorico-critic, cu rigoarea sa aseptică. Deși învăluită, prin tradiție, de prestigioasa aureolă a lui Petru, de la care ar fi cules amintirile și predicația, *Evanghelia după Marcu* a fost marginalizată, timp de secole, și în exegeză, și în practica bisericească. Sfântul Augustin, în lucrarea sa *De consensu evangelistarum* (I, 2, 4), expediase chestiunea în mod lapidar: „Marcu este slujitorul și compendiatorul lui Matei [...], este cel mai divin dintre abreviatori". Astfel, până aproape de zilele noastre, scurtului text al lui Marcu, ce conține doar 11.229 de cuvinte grecești, fiind scris într-un stil sec și schematic, i s-a preferat acela mai solemn și mai împlinit al lui Matei, sau acela mai intens și mai rafinat al lui Luca, sau acela mai teologic al lui Ioan.

Abia în secolul trecut, noile și mai sistematicele cercetări exegetice, dând la iveală faptul că această Evanghelie este, cronologic, prima, i-au acordat o atenție neobișnuită și i-au dedicat comentarii adesea monumentale. S-a depășit, astfel, străvechea prejudecată defavorabilă, atenuată numai de tradiționala convingere că Marcu ar fi fost primul episcop și întemeietorul creștinismului în Alexandria din Egipt, unde a fost martirizat și unde a și murit, în anul 62. Legenda spunea că, în secolul al IX-lea, rămășițele lui fuseseră mutate la Veneția: și astăzi, evanghelistul continuă să fie inseparabil legat de orașul lagunar. Este de ajuns să ne gândim la coloana care susține leul Sfântului Marcu din piața cu același nume, la istoria sfântului reprezentată în splendida serie de mozaicuri din bazilica dedicată lui, la icoana închinată sfântului, pictată de Tițian pentru altarul Bisericii Santa Maria della Salute, în 1511, sau la picturile lui Tintoretto de la Scuola di San Rocco (1548–1549), aflate astăzi la Galleria dell'Accademia și așa mai departe.

Amintim în treacăt că leul a devenit simbolul evanghelistului, pornind de la o lectură alegorică a unui pasaj din *Apocalipsă*. În jurul tronului divin, Ioan vede patru ființe: „Și ființa cea dintâi era asemenea leului, a doua ființă asemenea viţelului, a treia ființă avea față de om, iar a patra ființă era asemenea vulturului care zboară" (4, 7). Simbolismul cuaternar face trimitere la cele patru puncte cardinale sau la cele patru vânturi: aceste ființe reprezintă, poate, îngerii providenței divine, iar prin făptura lor, noblețea, forța, sapiența și agilitatea. Dar încă de la Sfântul Irineu citire, episcop de Lyon (secolul al II-lea), ele îi simbolizau pe cei patru evangheliști.

Leul îi este atribuit lui Marcu, pentru că – dacă este să ne luăm după Sfântul Ieronim, traducătorul Bibliei în latină – versiunea lui începe cu deșertul sălbatic în care Iisus însuși, după Ioan Botezătorul, apare „în tovărășia fiarelor" (1, 13). Viţelul sau taurul îi va fi atribuit lui Luca, deoarece Evanghelia sa – așa cum vom vedea – începe în templul din Ierusalim, cu jertfele celebrate de Zaharia, viitorul tată al Botezătorului. Lui Matei îi va reveni omul (adesea transformat în înger), deoarece lucrarea sa începe cu genealogia pământească a lui Hristos, de la Avraam și David până la Iosif și Maria. În sfârșit, Ioan este vulturul care, în prologul său, zboară în cerurile Cuvântului divin.

O Evanghelie dezordonată?

Cine vizitează astăzi localitatea numită Pamukkale („castelul de vată") rămâne vrăjit de cascadele sale pietrificate, provenite de la izvoarele termale calcaroase, dar și de splendidul

teatru, de sanctuarul dedicat martiriului Sfântului Apostol Filip, de vasta necropolă. Numele antic grecesc al acestei localități era Hierapolis, adică „orașul sfânt", în cinstea lui Poseidon, ea fiind un fel de capitală religioasă a Frigiei. Acolo, în jurul anului 130, un episcop al orașului, pe nume Papia, a lăsat o mărturie prețioasă cu privire la originea Evangheliilor, mărturie moștenită de la un *presbýteros* (un bătrân sau un preot), un cunoscut sau un predecesor al lui, și păstrată în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu din Cezareea (III, 39, 1–17). Acel *presbýteros,* probabil prin anii '90 ai secolului I, îi făcuse episcopului Papia această relatare cu privire la Marcu:

> Devenit interpretul lui Petru, Marcu a transcris întocmai toate lucrurile spuse și făcute de Domnul pe care și le amintea Petru, dar nu în ordine. Căci el nu-l ascultase cu adevărat pe Domnul, nici nu-l urmase, ci doar îl întovărășise pe Petru [...].

Legătura lui Marcu cu Apostolul Petru și cu Roma pare a fi confirmată de prima epistolă a lui Petru păstrată în Noul Testament. În ea, citim: „Biserica cea aleasă din Babilon [Roma?] și Marcu, fiul meu, vă îmbrățișează" (5, 13). Faptul că Petru avea nevoie de un interpret sau de un purtător de cuvânt, fiind prea puțin deprins cu limba greacă, este cât se poate de plauzibil. Cu toate acestea, și în unele pasaje pauline, și în capitolul 12 din *Faptele Apostolilor* apare un Marcu (sau Ioan Marcu), nepot al lui Barnaba și colaborator al lui Pavel.

Nota lui Papia poate, așadar, să confirme prezența lui Marcu în comunitatea primilor creștini, fie și numai în a doua generație. Observația că el scrisese o Evanghelie „nu în ordine"

(*ou táxei*) spune multe despre felul în care era privită încă de pe atunci lucrarea lui Marcu, fel care se va schimba numai în exegeza recentă. Fapt este că Marcu, mergând probabil pe urmele lui Petru (citat în Evanghelie de 25 de ori), a elaborat primul proiect referitor la figura și mesajul lui Iisus Hristos, care are la origine unele surse orale (predicația lui Petru), poate și o relatare scrisă a patimilor și morții lui Iisus și câteva culegeri cu spusele Domnului (așa-numita „sursă Q"), scoțând în evidență minunile (sunt cel puțin șaisprezece, care ocupă 31 la sută din text, adică 209 din cele 666 de versete ale Evangheliei), dar și cuvântările sau spusele lui Iisus (48 la sută din Evanghelie).

Destinatarul operei trebuie să fi fost o populație cu origini păgâne, dar având deja unele cunoștințe despre Biblie și creștinism, căci, nu întâmplător, în această primă Evanghelie, figurile emblematice sunt femeia din Fenicia Siriei, care vede în Iisus eliberatorul fiicei sale săpânite de diavol (7, 24–30), și centurionul roman care își declară credința dinaintea crucii (15, 39). Încă din secolul al II-lea se bănuia că aceasta se adresează romanilor; mai recent, s-a presupus că s-ar fi adresat populației din Siria sau din Decapolis, regiune elenistico-romană din Palestina de Nord. Cert este că Marcu simte nevoia să le explice cititorilor săi obiceiurile iudaice precum purificarea rituală a persoanelor sau obiectelor (7, 3–4), jertfele pascale în ziua cea dintâi a Azimilor sau *Paraskevi*, ritualul pregătirii bucatelor de Paște, care avea loc în ajun de sabat (15, 42).

S-a presupus chiar că evanghelistul s-ar fi reprezentat pe sine – cum fac uneori artiștii – într-un personaj minor care asistă la o scenă importantă, și anume în acel tânăr anonim care

o ia la fugă despuiat, lăsând în mâna adversarilor lui Hristos giulgiul sau pânza cu care se învelise ca să doarmă în Grădina Ghetsimani, în dramatica noapte a arestării lui Iisus (14, 51–52). Iar dacă ţinem să atribuim o dată *Evangheliei după Marcu*, o putem situa între anii 65 şi 70, după moartea lui Petru (care, după Irineu din Lyon, a avut loc în anul 62) şi înainte de distrugerea Ierusalimului, care, după cum se ştie, s-a petrecut în anul 70: căci Marcu nu oferă niciun indiciu sigur referitor la acest ultim eveniment, capital pentru istoria iudaismului.

O limbă săracă, dar vie

Marcu este un scriitor „sărac": lexicul său cuprinde numai 1.345 de cuvinte (dar şi Racine, marele autor francez de tragedii, folosea doar în jur de o mie de cuvinte!); formulările lui sunt împânzite de suspinuri, de *kai... kai...*, „şi... şi...", care introduc propoziţii scurte (80 de fragmente încep cu *kai*; „îndată" apare de 42 de ori, iar „din nou" – de 18 ori); exegetul Walter Schmithals este convins că evanghelistul n-avea nicio tangenţă cu scrisul. Şi totuşi, această sărăcie fascinează, creează o impresie de vioiciune şi de spontaneitate care îl cucereşte pe cititorul modern, obişnuit cu stilul sec şi concret, specific limbajului televiziunii sau celui jurnalistic.

Cu toate acestea, Marcu ştie să selecteze zece cuvinte latineşti din domeniul militar şi financiar, pe care le transcrie cu caractere greceşti (de exemplu, *denárion*, „bani", *léghion*, „legiune", *kénsos*, „tribut", *kenturíōn*, „centurion"); foloseşte unsprezece termeni pentru a descrie casa şi viaţa cotidiană, zece

pentru haine, nouă pentru mâncăruri; nu dispreţuieşte termenii populari (*krábatton*, „pat sărman", *komopóleis*, „mici sate"), are o predilecţie pentru diminutive („bărcuţă", „peştişori", „căţeluşi", „fetiţă"). Citează şi treisprezece cuvinte aramaice, dar nu le traduce întotdeauna (de exemplu, *talitá koum*, „fato, ridică-te!", *abba'*, „tată", *Boanerghés*, „fiii tunetului").

Există însă, în povestirea lui aparent simplificată şi surprinzătoare, scene pitoreşti care înlătură platitudinea stilistică a textului. Mai mult chiar, plecând de la ele, cercetătorii au creat expresia „trăsături marciene" pentru a denumi acele note ce par destinate să confere realism, umanitate şi autenticitate tablourilor pe care Matei le va prezenta într-o manieră mai hieratică. De exemplu, în timpul furtunii care se stârneşte pe Lacul Tiberiadei, „Iar Iisus era la partea dindărăt a corăbiei, dormind pe căpătâi" (4, 38); în Schimbarea la Faţă pe care o încearcă Iisus „într-un munte înalt [...] Şi veşmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi aşa pe pământ înălbitorul" (9, 3). În plus, Marcu foloseşte de nu mai puţin de 151 de ori prezentul istoric, ceea ce dă textului vioiciune şi senzaţia că te afli la faţa locului.

O „taină" ciudată

Dar ceea ce dezminte acuzaţia de dezordine lansată de episcopul Papia, precum şi rezervele Sfântului Augustin, este tocmai „ordinea" personală pe care Marcu o conferă istoriei lui Iisus. El are un proiect teologico-narativ limpede, ce reuşeşte să-l intrige chiar şi pe un cititor atent din zilele noastre. În primele opt

capitole, Marcu ne conduce printr-un fel de penumbră, sfâșiată ici și colo de fulgere care luminează numai o clipă chipul lui Iisus, după care scena se cufundă iarăși în umbră. Iisus, predicatorul și vindecătorul ambulant, le impune tăcere spectatorilor și destinatarilor minunilor lui (1, 44–45; 5, 43; 7, 36; 8, 26).

Mai mult, el nu permite să-i fie dezvăluită identitatea, drept care le interzice demonilor – care îl recunosc – să vorbească (1, 34; 3, 11–12; 8, 30; 9, 9). În mod ciudat, spusele lui cele mai clare, în care explică sensul parabolelor, sunt pronunțate în aparteu, numai pentru grupul lui de ucenici (4, 10–20): „Iar fără pildă nu le grăia; și ucenicilor Săi le lămurea toate" (4, 34; vezi 7, 17). Totuși, la Marcu, ucenicii vădesc și ei o uimitoare obtuzitate, afirmată în mod repetat de evanghelist (4, 13; 6, 52; 7, 18; 8, 14–21; 9, 9–10; 9, 31–32).

Un specialist german, Wilhelm Wrede, a inventat, într-o lucrare din 1901, o expresie pentru această obscuritate intenționată, care s-a bucurat de succes: și anume „taina mesianică", la care Marcu recurge sistematic în prima parte a Evangheliei sale, pentru a sublinia că adevărata identitate a lui Iisus nu putea fi înțeleasă în timpul vieții sale pământești, ci numai după înviere. Ea ar fi, așadar, o interpretare marciană a figurii lui Hristos, figură care numai în lumina Paștelui poate fi înțeleasă în deplinătatea ei, și nu o metodă adoptată de Iisus cel istoric pentru a-și dezvălui doar treptat realitatea sa cea mai intimă și mai profundă. Fapt este, oricum, că *Evanghelia după Marcu* reprezintă Evanghelia epifaniilor tainice.

Dar să pășim mai departe în textul evanghelistului. La mijlocul drumului, în capitolul 8, 27–30, vălul care ascunde chipul lui

Iisus este întrucâtva dat la o parte prin mărturia lui Petru, care îl numește pe Iisus Mesia cel așteptat: „Tu ești Hristos!" (se știe că termenul grecesc *christós* este traducerea ebraicului *mashiah*, „unsul", de la care a derivat „Mesia" al nostru). Încă nu este chipul lui Hristos în deplinătatea divinității lui, cum presupune, în schimb, Matei, care completează mărturia astfel: „Tu ești Hristosul", adăugând apoi „Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (16, 16).

Imediat după aceea, Iisus anunță însă că nu este Mesia cel biruitor, așa cum era așteptat de poporul lui Israel, ci un „Hristos" deconcertant, victimă și învins. Într-adevăr, pentru Marcu, numai supliciul crucii aduce dezvăluirea supremă a tainei lui Iisus din Nazaret. Un centurion roman este cel care definește identitatea secretă a lui Iisus Hristos: „Cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!" (15, 39). Învierea nu va face altceva decât să pecetluiască această proclamație definitivă.

Mai trebuie observat că *Evanghelia după Marcu* ne-a parvenit aproape sigur mutilată. Finalul, pe care în edițiile actuale îl aflăm în capitolul 16, 9–20, este încheierea „canonică", adică recunoscută de tradiția bisericească. Dar ea reprezintă doar una dintre cele trei sau patru încheieri pe care ni le-au transmis codicele antice; poate că aici avem o sinteză elaborată ulterior, pornind de la datele aparițiilor pascale prezente în celelalte Evanghelii. Unii presupun chiar că Marcu a dorit să scrie o concluzie „reticentă", una intenționat *open-ended*, cu final deschis. Căci adevărata ultimă frază se încheie cu frica femeilor ce au trăit acea experiență, exaltantă și totodată traumatică, a mormântului deschis și gol: *ephoboúnto gar*, „le era cu adevărat frică" – sunt ultimele cuvinte din textul marcian originar (16, 8).

PRIMA PARTE A EVANGHELIEI

Partitura textuală a lui Marcu

Orice operă literară este un *textus*, adică o „țesătură" a cărei urzeală trebuie urmărită pe măsură ce se alcătuiește. Dacă am alege o imagine muzicală, ar fi precum o partitură ce așteaptă să fie cântată/citită. Așadar, este nevoie să descoperim și să urmărim structura *Evangheliei după Marcu* în desfășurarea ei, concret vorbind, identificându-i mai bine urzeala, în vederea lecturii întregului text. Capitolele pe care le prezentăm acum – de la 1 la 8 – constituie prima parte sau primul act al Evangheliei marciene. O parte în care se disting trei parcursuri.

Cheia de acces este o întrebare: care e adevărata taină a lui Iisus? Cititorul lui Marcu știa să răspundă încă de atunci la întrebarea: cine este Iisus din Nazaret (nume care se repetă de optzeci de ori în Evanghelie)? Dar nu știa să răspundă la cealaltă întrebare: de ce Iisus nu s-a dezvăluit imediat, ci a ales să fie un Mesia tăinuit, ascunzându-și deconcertanta mesianitate și epifania divină? O mesianitate și o epifanie care se împlinesc doar pe drumul crucii și în clipa morții lui. Taina tăcerii lui Iisus revelează intenția de a împiedica răstălmăcirea vieții și persoanei sale.

Marcu își începe povestea cu un triptic cunoscut și de Matei și Luca, incluzând, înainte de toate, tabloul cu Ioan Botezătorul în deșert; acesta arată cu degetul înspre cel care „vă va boteza cu Duh Sfânt", și nu doar cu apă (1, 2–8). Urmează tabloul botezului în Iordan (1, 9–11), unde apare deja taina lui Iisus din Nazaret, în glasul ceresc ce îl proclamă „Fiul cel iubit" al lui Dumnezeu.

Trilogia se încheie cu scena tentațiilor, care, spre deosebire de Evangheliile lui Matei și Luca, se limitează la patru propoziții seci, pecetluite de curioasa prezență a fiarelor ce conviețuiesc cu Iisus ca într-o nouă grădină a Raiului: „Și îndată Duhul L-a mânat în pustie. Și a fost în pustie patruzeci de zile, fiind ispitit de satana. Și era împreună cu fiarele și îngerii Îi slujeau" (1, 12–13).

Lăsând în urmă pustia, Iisus accede la rampa istoriei cu prima sa „predică" esențială, aproape un *tweet* modern (conține, într-adevăr, numai 92 de semne, incluzând și spațiile). Ea merită să fie examinată în cele patru componente ale sale. Două sunt teologice, adică exprimă inițiativa divină:

- *S-a împlinit vremea.* Este convingerea că istoria mântuirii, începută odată cu primul legământ făcut cu poporul lui Israel, se află acum la apogeu.
- *Și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu.* „Apropierea" împărăției, adică a proiectului de eliberare pe care Dumnezeu vrea să-l înfăptuiască prin Iisus, este în mod ciudat exprimată în greceşte, printr-un vers care are valoare de viitor („a fi aproape", adică iminent, la care trebuie deci să ne așteptăm, sau „aproape" spațial), dar este folosit la trecut; atunci, înseamnă că e o apropiere în parte împlinită, dar care continuă să se împlinească, în așteptarea deplinătății viitoare.

Acestei irupții divine în istorie trebuie să îi corespundă o dublă reacție umană:

- *Pocăiți-vă!* Verbul grec *metanoéin* indică o schimbare radicală a *nous*-ului, adică, în greacă, a mentalității, a viziunii asupra lumii, a propriilor alegeri.

– *Și credeți în Evanghelie!* În greacă, se presupune că fraza este un calc al expresiei semite care face trimitere la „a se bizui pe...", adică la îndemnul de a-ți întemeia propria existență pe vestea cea bună a lui Hristos. Așadar, pe credința-încredere.

Primul parcurs narativ

Ajuns aici, Marcu demarează un prim parcurs narativ (1, 14 – 3, 6). Cadrul este regiunea din nord, Galileea, și își are centrul în orașul Capernaum, pe malul nordic al Lacului Tiberiadei. Acolo este plasată, în întregime, o zi tipică a lui Iisus, cuprinzând vindecarea bolnavilor și anunțurile făcute poporului, zi care începe de dimineață, când Iisus se duce la sinagoga din localitate (1, 21) și se termină seara, când, la poarta de intrare în cetate, se înghesuie o mare mulțime venită să-l întâlnească (1, 33–34).

La Capernaum, câțiva arheologi franciscani au scos la iveală nu numai zona cartierului popular de la malul apei, ci și probabila casă a lui Petru, în care Iisus a vindecat-o pe soacra apostolului (1, 29–31): într-adevăr, dedesubtul unui edificiu octogonal bizantin, au fost identificate urmele unui lăcaș de cult iudeo-creștin preexistent, ridicat, aproape sigur, peste casa lui Petru, lăcaș frecventat de urmașii primilor evrei creștini din Capernaum.

Firește, nu putem comenta fiecare etapă a acestui parcurs narativ; putem să-i reconstituim însă harta. În centru se află relația lui Iisus cu iudaismul contemporan lui: mulțimile trec de la uimire la o ostilitate ce se întețește mai ales în sinagogi (1, 21.28.39; 3, 1–6). Cititorul asistă la nu mai puțin de patru scene de controversă.

Prima înfățișează momentul în care, în fața paraliticului coborât prin acoperișul de trestii și chirpici al unei case din Capernaum, Iisus îndrăznește nu doar să-l vindece, ci și să-l ierte de păcate, arogându-și o putere care îi revine numai lui Dumnezeu (2, 1–12). A doua polemică se referă la ușurința cu care Iisus încalcă normele comportamentului ritual, așezându-se la masă cu noul său discipol, Levi (cu care Matei se va identifica), un „mitar", adică un odios perceptor al taxelor imperiale, un vameș, orașul Capernaum fiind traversat de drumul comercial care ducea în Siria (2, 13–17).

Cea de-a treia controversă se referă la practicarea postului, avându-i drept protagoniști ai confruntării pe farisei („separații", o grupare religioasă și politică mai degrabă luminată și sensibilă, dar văzută în Evanghelii în polemică cu Iisus) și pe „baptiști", acei discipoli ai lui Ioan care nu se resemnaseră să-l părăsească pentru a-l urma pe Iisus (2, 18.22). Ultima dezbatere privește violarea normelor stricte privitoare la repausul de sabat, când, într-o zi de sâmbătă, discipolii lui Iisus freacă în mâini spice de grâu pentru a se hrăni cu boabele lor.

Hristos răspunde printr-o frază proverbială, lapidară și luminoasă, strâns legată de spiritualitatea profeților, potrivit cărora ritualul și viața nu se pot exclude între ele. „Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă" (2, 23–28). Primul traseu se încheie într-o atmosferă întunecată, de refuz, de ostilitate și neînțelegere: „Și ieșind, fariseii au făcut îndată sfat cu irodianii împotriva Lui, ca să-L piardă" (3, 6).

Însă, imediat după aceea, Marcu deschide un nou itinerar narativ, de la capitolul 3, 7 până la 6, 6, cuprins în spațiul liber

și senin al Lacului Tiberiadei, aflat la vreo 200 de metri sub nivelul mării, în valea Iordanului. Lung de 21 de kilometri și lat de 12 [kilometri], lacul este tabloul pe care se proiectează o serie de gesturi și de cuvinte ale lui Iisus. Două elemente merită o atenție sporită.

Primul este acela că acum apare adevărata familie a lui Hristos, cea a ucenicilor săi. Căci nu este de ajuns să fii „fratele" lui Iisus: termenul în sine poate indica, în tradiția semită, fie frații de sânge, fie membrii aceluiași neam. Trebuie însă observat că, de-acum, în Noul Testament, expresia „frații lui Iisus" are o conotație specifică: el indică grupul primilor învățăcei creștini de obârșie iudaică, înrudiți cu Iisus prin originea lor comună nazarineană, aflați adesea în polemică cu alte grupuri ulterioare.

Dar, pentru Iisus, definiția unui ucenic autentic este limpede: „Că oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu și sora Mea și mama Mea" (3, 35). Iată că apare apoi numărul „doisprezece", un număr ce evocă cele douăsprezece triburi ale lui Israel, care compun noua familie a lui Iisus. Portretul lor este realizat din puține, dar semnificative trăsături: ei trebuie „să fie cu El", „să-i trimită să propovăduiască" Evanghelia și „să aibă putere să vindece bolile și să alunge demonii" (3, 14–15).

Pe de altă parte, cuvintele și gesturile lui Iisus, în acest al doilea parcurs, sunt cuprinse în două capitole. În capitolul 4 sunt dezvoltate pildele, ale căror imagini înfloresc tocmai din pământul Galileei (semănătorul de grâu, sămânța care cade între spini, cea care cade pe pământ bun). Acestui gen literar, ilustrat de o asemenea uimitoare frescă simbolică, pe care o vor relua Matei și Luca, îi vom dedica o analiză specială în viitor.

Capitolul 5, în schimb, cuprinde o extraordinară secvență de minuni, a căror descriere este cât se poate de amănunțită, reflectând dorința de a elibera faptele lui Iisus de o interpretare istoristă sau magică. În ele, se configurează lupta dezlănțuită de Hristos împotriva răului și a morții, pentru a inaugura Împărăția binelui și a vieții. Și asupra acestui aspect al făptuirii lui Iisus va trebui să revenim, mai ales pentru a ilustra înțelesul neliniștitoarei prezențe demonice.

La fel ca în primul parcurs, și în cel de-al doilea atmosfera este întunecată, așa cum dovedește ultima scenă, marcată de orbire și de neînțelegere: ea este populată de concetățenii lui Iisus, locuitori din Nazaret care „se scandalizează", adică literalmente „se împiedică" de obârșia lui modestă, legată de neamul „fiului Mariei" (singura dată când Marcu o pomenește pe mama lui Iisus), de rudele lui modeste, de meseria de teslar. Sfârșitul este emblematic: „El se mira de necredința lor" (6, 6). Aici, peste cel de-al doilea moment al povestirii lui Marcu, coboară cortina.

„Voi cine spuneți că sunt?"

Apoi, orizontul se restrânge: obiectivul povestitorului se fixează îndeosebi asupra lui Iisus și a celor doisprezece care îl urmează. Cel de-al treilea parcurs narativ (6, 6b – 8, 21) este cuprins între două fapte ale lui Iisus întemeiate pe împărțirea pâinii; sunt așa-numitele „înmulțiri ale pâinilor" (specialiștii numesc aceste pagini chiar „secțiunea pâinilor"), care deschid (6, 34–44) și închid (8, 1–9) parcursul, lăsând însă, ici-colo, urme, așa cum ne vom da seama citind capitolele în întregime.

Fapta miraculoasă a pâinilor este, aproape sigur, una singură, însă e repetată de evanghelist, cu diferențe semnificative: în prima secvență, Iisus „binecuvântează" pâinile (6, 41) conform practicii ebraice *berakah* („binecuvântare"); în a doua, în schimb, „aduce mulțumire", adică îndeplinește o *eucharistéin* („a mulțumi") tipică lumii grecești; în prima povestire, cele douăsprezece coșuri cu firimituri fac trimitere la simbologia numerică a celor doisprezece apostoli; în a doua, coșurile devin șapte și par să-i evoce pe cei șapte diaconi ai Bisericii de la începuturi, legați de creștinismul elenistic și dedicați carității comunitare (*Fap.* 6, 1–7). Pâinea le este oferită și iudeilor, și păgânilor (citiți, în 7, 27–28, răspunsul aspru și „iudaic" dat de Iisus femeii din Fenicia Siriei și replica acesteia despre pâinea aruncată la câini).

Este vorba despre o pâine care trece dincolo de materialitatea sa. Este cuvântul lui Iisus, de vreme ce, înainte să o împartă, „a început să-i învețe multe" (6, 34). Și este și împărtășanie, dacă este adevărat că, în filigran, în povestirea lui Marcu transpar gesturile lui Iisus de la Cina cea de taină („Și luând cele cinci pâini [...] și privind la cer, a binecuvântat și a frânt pâinile și le-a dat ucenicilor, ca să le pună înainte [...]").

Tema esențială, ce străbate ca un fir roșu aceste pagini, este însă alta, care nu face decât să confirme aspectul dramatic al întregii serii de capitole citite până acum. Întețirea epifaniilor lui Iisus arată fățiș cât de înrădăcinată este, chiar și în discipoli, orbirea omenească. Acest al treilea parcurs narativ se încheie, ca și precedentele, cu un eșec, mai grav însă, de data aceasta, pentru că el se datorează chiar discipolilor. Totuși, întrebarea finală a lui Iisus – „Tot nu pricepeți?" (8, 21) –, teribilă în amărăciunea ei, ne conduce spre marea cotitură: pregătită fiind de vindecarea unui

orb, act cu vădită valoare simbolică, iată că apare profesiunea de credinţă a lui Petru, care – aşa cum anticipasem –, marchează hotarul dintre cele două părţi ale cărţii lui Marcu (8, 27–30).

„Dar voi cine ziceţi că sunt Eu?"; la care Petru răspunde: „Tu eşti Hristosul". Cu toate acestea, mesianitatea lui Iisus aduce cu sine o confuzie: ea este formulată imediat de prima dintre cele trei declaraţii pe care le va face de aici înainte Hristos cu privire la concepţia lui despre Mesia, aceea legată de suferinţă, de refuzul de a fi sacrificat (8, 31; 9, 31; 10, 33–34). Această viziune asupra unui Mesia crucificat trezeşte, cum e şi firesc, reacţia lui Petru şi a celorlalţi ucenici: „Şi luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească" (8, 32); „Ei însă nu înţelegeau cuvântul" (9, 32).

Iar Iisus este silit să dezmintă spusele lui Petru, imediat după profesiunea de credinţă a acestuia, invitându-l însă „să-l urmeze" în continuare, adică să-i fie ucenic (prin urmare, nu este o respingere, cum cred unii, acel „Mergi, înapoia mea, satano! Căci tu nu cugeţi cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor" (8, 33). Cu alte cuvinte, reacţia lui Iisus faţă de Petru arată astfel: „Continuă să mă urmezi, tu, ispititorule, tu care nu gândeşti în conformitate cu proiectul lui Dumnezeu, ci în conformitate cu mentalitatea oamenilor".

A DOUA PARTE A EVANGHELIEI

Pe urmele lui Iisus

După hotarul trasat în Cezareea lui Filip – localitatea unde Petru rosteşte profesiunea de credinţă şi Iisus se dezvăluie

ca Mesia, aflată la poalele muntelui Hermon, în apropierea izvoarelor Iordanului –, cititorului i se deschide cea de-a doua parte a *Evangheliei după Marcu* (capitolele 8–16), pe care vom încerca să o organizăm în trei parcursuri narative. Primul (8, 31 – 10, 52) este ritmat de simbolul „căii" pe care pornește Iisus, urmat de ucenicii săi, amintiți de 46 de ori. Seria următoare de citate este emblematică, toate fiind guvernate de constelația simbolică a călătoriei.

> Și *a ieșit* Iisus și ucenicii Lui [...] Și pe *drum* întreba pe ucenicii Săi (8, 27).
>
> Oricine voiește *să vină* după Mine [...] să-și ia crucea și să-Mi *urmeze* Mie (8, 34).
>
> Ce vorbeați între voi *pe drum*?
>
> Iar ei tăceau, fiindcă *pe cale* se întrebaseră unii pe alții cine dintre ei este mai mare (9, 33–34).
>
> Și când *ieșea El în drum, alergând* la El unul [...] (10, 17).
>
> *Mergi*, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând crucea, *vino și urmează* Mie (10, 21).
>
> Iată, noi am lăsat toate și *Ți-am urmat* (10, 28).
>
> Și erau *pe drum*, suindu-se la Ierusalim, iar Iisus *mergea* înaintea lor. Și ei erau uimiți și cei ce *mergeau* după El se temeau. [...]
>
> Că, iată, *ne suim* la Ierusalim (10, 32–33).
>
> Și *au venit* în Ierihon. Și *ieșind* din Ierihon El, ucenicii Lui și mulțime mare [...] (10, 46).
>
> Și îndată [orbul] a văzut și *urma* lui Iisus *pe cale* (10, 52).

Prin urmare, calea care duce spre crucea de la Ierusalim este un continuu suiș. E mai degrabă o cale spirituală decât una topografică. Așa cum scria în al său *Evangheliar* (1961) poetul

francez Pierre Emmanuel (1916–1984), „de două mii de ani, Doamne, paşii tăi sângerează" pe drumurile pământului. Pe parcursul acelui drum, cuvintele lui Iisus sunt aspre, severe şi exigente. De trei ori vorbeşte despre împlinirea destinului său în oraşul sfânt (8, 31; 9, 31; 10, 32–34), stârnind reacţia deconcertată, obtuză sau revoltată a ucenicilor (8, 32–33; 9, 32–34; 10, 35–41). Iar atunci, el răspunde cu o lecţie amară de refuz, de detaşare, recomandându-le dăruirea totală (9, 35; 10, 42–45).

Cheamă copiii la el, invită la combaterea discordiei, la sărăcie, la iubire neprihănită şi absolută în căsătorie, la slujirea altora precum ultima slugă şi la respingerea puterii şi a dorinţei de a fi printre primii. La fel ca la sfârşitul descris mai sus (8, 22–26), al primei secţiuni a Evangheliei, şi la sfârşitul acesteia, care constituie primul parcurs narativ al celei de-a doua secţiuni a Evangheliei, apare un orb vindecat – căruia îi aflăm şi numele în aramaică, Bartimeu, „fiul lui Timeu" –, menit să fie un simbol al iluminării. Ucenicului cel adevărat încep să i se deschidă ochii.

Nu sfârşitul, ci ţelul lumii şi al istoriei

Să aruncăm o privire la celelalte două parcursuri narative ale acestei a doua părţi. Primul este cuprins în capitolele 11–13 şi e dominat, în principal, de cuvintele lui Iisus. Acestea sunt aspre şi încordate, chiar dacă sunt introduse de scena sărbătorească a intrării în Ierusalim, în culorile specifice unei solemnităţi dragi evreilor, marcate de procesiuni în care se flutură ramuri verzi şi frunze: *Osana* (în ebraică, „Mântuieşte-ne!") şi

binecuvântarea cântată cu care este întâmpinată venirea lui Iisus (11, 9–10) provin din *Psalmul* 118, care se pare că se referă tocmai la această sărbătoare evreiască.

Însă gesturile și cuvintele lui Hristos îndeamnă la judecată. Parabola în acțiune, în stilul vechilor profeți, cea a măslinului uscat, cea a lucrătorilor viei care ajung să-l omoare pe fiul stăpânului (aluzie transparentă la martiriul lui Hristos), polemicile aprinse cu fariseii, saducheii și irodienii, așadar, cu reprezentanții diferitelor curente ale iudaismului, pe diferite teme (autoritatea lui Iisus, taxele imperiale, învierea morților, Mesia, prima poruncă a lui Dumnezeu), se contopesc în șuvoiul unei grandioase cuvântări finale (capitolul 13).

Pentru această alocuțiune, care pecetluiește cel de-al doilea parcurs narativ, a fost creată expresia „discurs escatologic", adică referitor la „realitatea ultimă". Ea va fi reluată, cu ușoare modificări și cu accente diferite, de Matei și Luca. La aceștia doi apare și o trimitere mai explicită la dărâmarea templului din Ierusalim de către romani, în anul 70, eveniment văzut ca simbol al încheierii întregii istorii omenești: din cauza aceasta presupun cercetătorii că *Evanghelia după Marcu*, care nu conține o asemenea referire, ar fi fost scrisă înainte de anul 70.

În acea pagină incendiară, fremătând de imagini terifiante, Iisus folosește un limbaj cât se poate de popular pentru acea vreme, caracteristic imaginarului genului apocaliptic, un gen literar care, în Vechiul Testament, atinsese expresia cea mai înaltă în cartea lui Daniel. Scopul acestui gen era să zugrăvească nașterea unei noi ordini cosmice și istorice din cenușa neorânduielii prezente, aflate sub semnul Satanei și destinate unei

conflagrații finale. Însă Iisus nu insistă pe asemenea speculații privind sfârșitul lumii („Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" – 13, 32).

Cuvintele lui țintesc, dimpotrivă, brusca apariție a Împărăției lui Dumnezeu, care începe, încă de pe acum, cu Hristos (13, 20); înainte de a înflori în deplinătatea luminii, ea va deschide un viitor plin de lacrimi și de încercări. Iisus nu vrea să alcătuiască horoscoape despre sfârșitul lumii, ci să traseze țelul lumii și al istoriei.

Pe colina execuțiilor capitale, Golgota

Iată-ne ajunși la ultimul parcurs narativ, cel al patimilor-morții-învierii (capitolele 14–16). Textul lui Marcu este cel mai simplu, constând în acțiunile și evenimentele acelor ore tragice. Lectura directă este indispensabilă. Vom reveni asupra ultimelor ore pământești ale lui Hristos, însă deocamdată vrem să semnalăm doar un detaliu. În narațiunea din capitolele 14–16, Marcu pune în lumină o temă, cea a noului templu, care se inaugurează odată cu moartea lui Iisus.

Încă din capitolul 11, 15–19, Iisus îi izgonise deja din templul lui Irod, frecventat de evrei, pe comercianți și pe „schimbătorii de bani", care converteau monedele imperiale impure (căci purtau efigia împăratului, interzisă de legea biblică privitoare la imaginile divine și umane) cu monedele locale acceptate. Atunci, el își rostise gândul în cuvintele profeților Isaia și Ieremia: „Casa Mea casă de rugăciune se va chema,

pentru toate neamurile! Voi însă aţi făcut din ea cuib de tâlhari" (11, 17; vezi *Is.* 56, 7; *Ier.* 7, 11).

În deja amintitul „discurs escatologic", în faţa monumentalului templu ridicat de Irod – istoricul Josephus Flavius îl descria, cu emfază, ca pe un munte de marmură vizibil de la îndepărtatul ţărm al Mediteranei –, Iisus declarase fără nicio ezitare: „Vezi aceste mari clădiri? Nu va rămâne piatră peste piatră să nu se risipească" (13, 2). Mai mult, înaintea tribunalului iudaic care îl condamnă, acuzatorii lui Iisus incriminează acest delict: „Noi L-am auzit zicând: Voi dărâma acest templu făcut de mână, şi în trei zile altul, nefăcut de mână, voi clădi" (14, 58). Marcu este singurul care adaugă cele două adjective ce pun în antiteză un templu „făcut de mână" (*cheiropóieton*) şi un templu spiritual (*acheiropóieton*) pe care Iisus îl va sfinţi în slava trupului său (vezi şi *In.* 2, 19–22).

Dar iată-l, în sfârşit, pe Iisus pe cruce: şi aici găsim, de două ori, ecoul temei noului templu. El răsună mai întâi în cuvintele sarcastice ale spectatorilor de pe colina execuţiilor capitale, Golgota – „craniu", în aramaică, de unde şi cuvântul de origine latină „Calvariu": „Huu! Cel care dărâmi templul şi în trei zile îl zideşti. Mântuieşte-Te pe Tine Însuţi [...]" (15, 29). Iar ultima oară, tema reapare în forţa unui simbol: catapeteasma care despărţea şi ascundea de privirile omeneşti Sfânta Sfintelor, adică prezenţa divină în templu, „s-a rupt în două, de sus până jos" (15, 38). Taina inaccesibilă a lui Dumnezeu se dezvăluie acum în Iisus Hristos. Nu întâmplător, imediat după aceea, are loc solemna profesiune de credinţă care încheie, de fapt, *Evanghelia după Marcu.* Dinaintea crucii, centurionul roman

proclamă: *Alethōs oútos ho ánthropos huiòs Theoù ēn*, „Cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!".

Să aruncăm acum o privire concluzivă asupra *Evangheliei după Marcu*. Pornisem de la omul Iisus din Nazaret; la mijlocul parcursului, Petru îl recunoscuse ca fiind Mesia cel așteptat, Hristosul; la sfârșit, „Fiul lui Dumnezeu" este suprema definiție dată protagonistului acelui mesaj pe care Marcu vrea să i-l încredințeze cititorului. Taina ascunsă în Iisus fusese proclamată, la începutul Evangheliei, de vocea divină pogorâtă asupra Iordanului: „Tu ești Fiul Meu cel iubit" (1, 11). Fusese intuită de forțele răului, demonii: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu", strigaseră „duhurile cele necurate" (3, 11), și repetată apoi de omul cu duh necurat din ținutul Gadarenilor, care exclamase: „Ce ai cu mine, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînalt?" (5, 7).

Acum este un om – mai mult, un păgân –, reprezentându-i pe toți convertiții cărora li se adresează, probabil, *Evanghelia după Marcu*, cel care recunoaște taina transcendentă ascunsă în omul crucificat pe Golgota. Lui i se adaugă convoiul de credincioși din toate timpurile și de pe tot pământul. Acum se ivesc însă zorii unei zile noi, cea a Paștelui (16, 1–6). Este punctul de sosire al tuturor Evangheliilor, căruia, tocmai de aceea, îi vom dedica mai încolo un capitol anume.

BIBLIOGRAFIE

Cuvillier, É., *Evangelo secondo Marco*, tr. it. Qiqajon, Bose (Biella), 2011.

Donahue, J.R., Harrington, D.J., *Il Vangelo di Marco*, tr. it. Elledici, Leumann (Torino), 2006.

Ernst, J., *Il Vangelo secondo Marco*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 1991.

Focant, C., *Il Vangelo secondo Marco*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 2015.

Gnilka, J., *Marco*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 1987.

Grasso, S., *Il Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*, tr. it. Edizioni Paoline, Milano, 2003.

Guida, A., „Vangelo secondo Marco", tr. it. în Virgili, R. (ed.), *I Vangeli*, Àncora, Milano, 2015, pp. 495–773.

Lambiasi, F., *Il Vangelo di Marco*, tr. it. Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1987.

Légasse, S., *Marco*, tr. it. Borla, Roma, 2000.

Mascilongo, P., *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, tr. it. Città Nuova, Roma, 2018.

Mateos, J., Camacho, F., *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, 3 vol., tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 2010–2012.

Perego, G., *Marco*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2011.

Pesch, R., *Il Vangelo di Marco*, 2 vol., tr. it. Paideia, Brescia, 1980.

Radermakers, J., *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, tr. it Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985.

Schmid, J., *Il Vangelo secondo Marco*, tr. it Morcelliana, Brescia, 1976.

Schnackenburg, R., *Marco*, tr. it. Città Nuova, Roma, 1973.

Schweizer, E., *Il Vangelo secondo Marco*, tr. it. Paideia, Brescia, 1971.

Standaert, B., *Marco. Vangelo di una notte, vangelo per la vita*, 3 vol., Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011.

Taylor, V., *Marco. Commento al Vangelo messianico*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 1977.

van Iersel, B., *Marco. La lettura e la risposta*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2000.

Yarbro Collins, A., *Marco*, 2 vol., tr. it. Paideia, Torino, 2018–2019.

3
Matei, Evanghelia cea mai populară

La Roma, biserica se află vizavi de palatul care găzduiește Senatul italian; a fost ridicată în 1518 și terminată în 1589, cu o fațadă monumentală proiectată, probabil, de faimosul arhitect Giacomo della Porta. La fel ca mulți turiști și pelerini, și cititorul Evangheliilor ar trebui să pătrundă în interior și să se îndrepte spre cea de-a cincea capelă din stânga, care este Biserica San Luigi dei Francesi, templul oficial al națiunii franceze în capitala Italiei. Capela poartă numele familiei comanditarului, Contarelli, iar în interiorul ei se află trei capodopere, trei picturi pe care Caravaggio le-a dedicat apostolului și evanghelistului Matei, între 1599 și 1602.

Pictura de deasupra altarului reprezintă îngerul care îl „inspiră" pe evanghelist și care va deveni simbolul operei sale. Una dintre picturile laterale înfățișează martiriul apostolului, dar cu adevărat memorabilă este mai ales cealaltă. Ea are o înălțime de 3,22 metri și o lățime de 3,40 metri, reprezentând chemarea lui Matei: un Hrist luminat pieziș, de o lumină ce vine de la o fereastră aflată în spatele lui, își îndreptă degetul arătător – citat

din celebra frescă a lui Michelangelo din Capela Sixtină, unde degetul Creatorului îl trezește la viață pe Adam – către un uimit și deconcertat Matei Levi, așezat pe banca vămii din Capernaum și având pe masă, dinaintea sa, monedele încasate în ziua aceea.

ÎN PRAGUL EVANGHELIEI DUPĂ MATEI

Matei Levi, cărturar sau perceptor?

Clipa aceea, care avea să-i schimbe radical existența, este povestită de evanghelist într-un singur verset, care are însă caracteristica de a indica numele protagonistului ca fiind Matei, și nu Levi, așa cum fac, în schimb, Marcu și Luca: „Și plecând Iisus de acolo, a văzut un om care ședea la vamă, cu numele Matei, și i-a zis acestuia: Vino după Mine. Și sculându-se, a mers după El" (9, 9). Poate că avea două nume, cel al tribului Levi și cel de Matei („darul lui Dumnezeu"). Din încasator de taxe, Matei devenise apostolul lui Iisus din Nazaret, dar nu își uitase vechea meserie atunci când, numind, doi câte doi, toată seria celor doisprezece apostoli, îi pomenise pe „Toma și Matei vameșul" (10, 3).

Totuși, portretul lui ideal îl regăsim chiar în Evanghelia sa. Într-adevăr, Matei este deosebit de atent la tradiția scripturală a Israelului, așa cum erau toți cărturarii, adică cei care studiau Biblia și tradițiile ebraice: „Orice cărturar cu învățătură despre împărăția cerurilor este asemenea unui om gospodar, care scoate din vistieria sa și noi și vechi" (13, 52). Matei,

vameșul devenit cărturarul Împărăției Cerurilor, a fost evanghelistul cel mai popular, socotit de Irineu, episcopul din Lyon (secolul al II-lea), drept întâiul autor al Evangheliilor, iar de Papia, episcopul din Hierapolis, pe care l-am cunoscut vorbind despre Marcu, drept scriitorul „în dialect ebraic" al unei Evanghelii alcătuite din spusele lui Iisus și „interpretate [sau traduse] de alții după priceperea lor".

Iată cum s-a născut ipoteza unui „Matei aramaic" (sau ebraic), reluată în diverse chipuri până în zilele noastre. În realitate, Matei scrie într-o greacă curgătoare; textul său nu poate fi considerat o traducere, chiar dacă se întrevede în el substratul semitic al autorului: folosește formulele „iată că" sau „și s-a făcut că", având amprentă ebraică, deși atribuie unor cuvinte grecești semnificații ebraice, și își presară textul cu citate biblice; scrie în greacă, dar gândește în ebraică. Acesta este motivul pentru care a fost socotit martor ocular al evenimentelor narate.

Este ceea ce tradiția a afirmat adesea, iar un scriitor rafinat precum Cesare Angelini (1887–1976) a repropus în lucrarea *Il Gesù di Matteo* (*Iisus al lui Matei*):

> Dintre cei patru, Matei este martorul cel mai desăvârșit: el narează ce a văzut cu ochii săi și a auzit cu urechile sale. Peste tot se simte bătând inima celui care a asistat la toate pe viu. Toți patru poartă semnătura lui Dumnezeu; dar, omenește vorbind, Matei a văzut și a auzit mai mult [...]. Mai mult decât Marcu, care, de îndată ce l-a văzut pe Iisus în noaptea Patimilor, a și rupt-o la fugă, lăsând giulgiul în lumina lunii; iar ceea ce a scris, a aflat de la Petru. Mai mult decât Luca, acesta aflând totul de la Pavel [...]. Matei e patriarhal ca un adevărat israelit,

> așa cum Marcu e puternic ca un roman, Luca, fin ca un grec, iar Ioan, extatic precum o ființă cerească.

Așa cum am văzut, majoritatea exegeților îl plasează, cronologic, pe Marcu înaintea lui Matei, care se inspiră, de fapt, din Marcu: 606 din cele 621 de versete din *Evanghelia după Marcu* se regăsesc la Matei, deși reelaborate. Restul de 30 la sută din *Evanghelia după Matei* ar proveni însă de la așa-numita „sursă Q", despre care am mai vorbit, și anume acel document străvechi, pre-evanghelic, ce conține spuse de-ale lui Iisus.

Specialiștii au observat anumite deosebiri și în ceea ce privește identitatea autorului Evangheliei. Noi vom folosi peste tot numai numele apostolului, Matei, atât în situațiile în care ne referim la Matei Levi, apostolul lui Iisus, socotit sursa Evangheliei și martor originar, cât și atunci când ne referim, propriu-zis, la redactorul final, care e socotit însă de mulți drept un iudeo-creștin din generația a doua. Așadar, sub numele de Matei, atribuit Evangheliei, se contopesc, probabil, un „apostol" predicator și un cărturar „evanghelist", care a redactat textul pe care îl citim acum, constituit din 18.278 de cuvinte grecești, distribuite în 1.070 de versete și 28 de capitole.

Lexicul textului evanghelic al lui Matei este mai degrabă bogat și cuprinde 1.691 de cuvinte (în întregul Nou Testament, 151 de cuvinte îi aparțin numai lui), conținând până și jocuri lexicale (6, 16) sau termeni greceşti sofisticați, precum *palinghenesía*, „renașterea" sau „palingeneza" (19, 28), ori precum *pélagos tēs thalássēs*, „marea adâncă" (18, 6), sau *battaloghéin*, „a pălăvrăgi" (5, 7). El dovedește cunoștințe temeinice despre

tehnicile literare greceşti şi semite: cunoaşte nu mai puţin de şaisprezece formule fixe, foloseşte paralelisme, construieşte fraze cu ajutorul subordonatelor, ordonează unele fragmente cu incluziuni (adică încadrându-le între două fraze identice, una la început, alta la sfârşit).

Matei iubeşte simbolismul numeric. Genealogia lui Iisus, cu care debutează Evanghelia, este structurată pe 14 generaţii, care se repetă în trei secvenţe istorice: în triumful numărului 14 (2 x 7 – şapte fiind un număr perfect), unii au văzut suma valorilor numerice ale celor trei consoane ebraice care compun numele lui David, *d-w-d* (4 + 6 + 4), prin care s-ar afirma simbolic mesianitatea davidică a lui Iisus. *Tatăl nostru* conţine şapte cerinţe; şapte sunt pildele din cuvântarea din capitolul 13; de şapte ori se rosteşte „Vai vouă" la adresa cărturarilor şi fariseilor (capitolul 23); şapte sunt duhurile rele care revin ca să-l atace pe om (12, 45); şapte sunt pâinile înmulţite, şapte şi coşurile cu firimituri (15, 34.36–37); iertarea creştină se acordă nu de şapte, ci de şaptezeci de ori (18, 22); de şapte ori apare muntele cu valoare simbolică, aşa cum vom vedea mai încolo; şi mai este şi cazul femeii care a avut şapte soţi.

Evanghelistului îi este drag şi numărul 3: ispitirile lui Iisus sunt trei (4, 1–11); trei sunt faptele drepte (6, 1–18: milostenia, ruga, postul), trei sunt plantele pe care fariseii le dau ca zeciuială templului, trei sunt „părţile grele" ale legii biblice (23, 23), trei sunt rugile lui Iisus în Grădina Ghetsimani (26, 36–46). Nu lipseşte nici repetarea numărului 2: două sunt chemările (4, 18 şi 21), doi sunt demonizaţii (8, 28), doi sunt orbii (9, 27; 20, 30), doi, martorii mincinoşi împotriva lui Iisus (26, 60).

Pentru cine scrie Matei?

Aici se ridică o întrebare: cui i se adresa autorul acestei Evanghelii cu anunţul său? Există câteva indicii clare. După Matei, cititorii Evangheliei sale trebuiau să fie de origine ebraică şi să cunoască Scripturile, deoarece paginile sunt adesea împănate cu pasaje veterotestamentare, puse în legătură cu figura şi lucrările lui Hristos. Există nu mai puţin de 63 de citate biblice, dintre care zece sunt introduse de aşa-numita „formulă a împlinirii": „ca să se împlinească cuvântul spus de Domnul, prin proorocul..." (2, 15; 2, 18; 2, 23; 4, 15–16; 8, 17; 12, 18–21; 13, 35; 21, 5; 27, 9–10).

Există însă un fapt neaşteptat şi contradictoriu: Matei traduce sau interpretează, nu de rare ori, cuvinte ebraice sau aramaice, precum *Emmanuel*, adică „Dumnezeu-cu-noi" (1, 3), *Golgota*, „locul Căpăţânii" (27, 33), *Elì, Elì, lemà sabactàni,* „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" (27, 46), *Beelzebul*, „căpetenia demonilor" (12, 24; în realitate, cuvântul înseamnă „Baal principele"). Alţi termeni aramaici sunt păstraţi însă ca atare, precum *raqa'*, „cap sec, prost" (5, 22), sau *korbanàn*, „sfânta comoară" a templului (27, 6).

Toate acestea arată că, foarte probabil, el se adresa atunci iudeo-creştinilor din diaspora elenistică, ce păstraseră urme consistente din limba înaintaşilor lor, aramaica, şi din limba sacră a Bibliei, ebraica, dar nu o mai stăpâneau cu adevărat pe niciuna dintre ele. Folosirea limbii greceşti confirmă un atare destinatar care pare să trimită, totodată, şi la un mediu urban: Evanghelia pomeneşte de 26 de ori cuvântul *polis*, „oraş", şi ne

oferă o listă variată de monede, dezvăluind un anumit orizont comercial: cvadrantul (un sfert de centimă), didrahma (36 de centime), staterul (80 de centime), talantul (600 de drahme), *chálkos*-ul de aramă, *argýrion*-ul de argint, *chrísos*-ul de aur.

În ce privește destinatarii Evangheliei, un alt fapt semnificativ este relația tensionată cu iudaismul, din mijlocul căruia proveneau acei creștini. La început, legătura era solidă: însuși Pavel își ținea predicile chiar în sinagogile din orașele în care poposea. Apoi, a avut loc o reacție care a dus la expulzarea din sinagogi a creștinilor, socotiți „eretici", și, viceversa, s-a declanșat o reacție polemică în rândurile creștinilor. La Matei se simte modul în care se amplifică această „iubire-ură".

Iubire – deoarece au în comun aceleași rădăcini genetice și spirituale (Vechiul Testament); încordare și despărțire – din cauza figurii lui Hristos, prezentat de-acum înainte ca cel care împlinește nu doar așteptarea mesianică, ci și Legea și profețiile. Interesant este că Matei se arată favorabil guvernatorului roman, Pilat, și soției lui, dar critic cu forul suprem al iudaismului, „sinedriul", care folosește prețul trădării lui Iuda pentru a cumpăra un teren ce „s-a numit Țarina Sângelui, până în ziua de astăzi" (27, 8). Hotărâtă este și condamnarea mulțimii care, în Ierusalim, cere moartea lui Iisus (27, 20–25).

Așadar, avem de-a face cu o Evanghelie profund ebraică în matricea sa biblică și iudaică, dar marcată de tensiunea cu propria obârșie, adresându-se de-acum întregii umanități: „Mergeți și învățați toate neamurile", spune Hristos cel înviat apostolilor, la sfârșitul Evangheliei (28, 19). Evanghelistul vrea să definească „adevăratul Israel", moștenitorul făgăduinței divine: el viețuiește

atât în Israelul credincios, cât și în popoarele care ascultă vestirea lui Hristos. Opoziția nu este între „vechiul și noul Israel", ci între „adevăratul și falsul Israel", iar adevărul se măsoară în credința față de Dumnezeu.

Portretul lui Iisus, al Bisericii și al credinciosului

Să deschidem, așadar, această Evanghelie destinată, poate, iudeo-creștinilor eleniști, locuitori ai Palestinei și ai sudului Siriei (Damasc?), scrisă probabil în jurul anilor '80, când începeau să se cristalizeze primele diferențieri între urmașii lui Hristos. Ea este mărturia trecerii de la iudaism la creștinism: fără cunoașterea Vechiului Testament, această carte rămâne, într-adevăr, insuficient înțeleasă, iar aprofundarea ei cere o bună cunoaștere a tradiției iudaice.

De-a lungul istoriei creștine, această Evanghelie a avut parte de diverse interpretări. A fost iubită și preferată atât datorită învățămintelor lui Iisus transmise prin ea, Iisus apărând aici mai ales în chip solemn, la fel ca în prima reprezentare a Bisericii (este singura Evanghelie care folosește de trei ori termenul *ekklesía,* „Biserică", în capitolele 16, 18 și 18, 17), cât și datorită unei sporite organicități a mesajului teologic și moral. Acest ultim element – etic și practic, legat de faptele lui Iisus – n-a fost privit de Biserică, la începuturile ei, ca având o relație tensionată cu doctrina lui Pavel referitoare la credință și la harul divin. Era nevoie să se ajungă la un echilibru între credință și fapte. Atingerea desăvârșirii, asemenea Tatălui Ceresc, este atât un dar divin, cât și un angajament uman (5, 48).

Luther, având o sensibilitate asemănătoare cu cea a lui Pavel, în ce privește rolul precumpănitor al harului, a descoperit radicalismul moral al lui Matei și l-a recunoscut, creând curioasa definiție a unui Iisus mateian, după modelul acelui *Moisissimus Moses*, adică un Moise deplin și extrem de riguros. Cu toate acestea, el nu l-a respins pe Matei: exigențele morale atât de înalte ale Predicii de pe munte (capitolele 5–7) erau menite, după reformatorul german, să ne determine a ne presimți propria neputință și păcătoșenia înnăscută a ființei noastre, îndemnându-ne, astfel, să ne încredințăm întru totul darului salvării venite dinspre harul divin.

Apoi, au apărut alte lecturi ale exigențelor morale ale lui Iisus, conform *Evangheliei după Matei*. Una, de exemplu, a fost cea a celebrului doctor Albert Schweitzer (1875–1965), vestit pentru felul în care s-a dăruit îngrijirii leproșilor în Africa, dar la origine fiind un teolog protestant ce considera că această morală exigentă trebuie practicată în timpul trecător al istoriei omenești, care privește (sau așa credeau primii creștini) spre iminența momentului final și desăvârșit al mântuirii, cel escatologic.

Alții, în schimb, au considerat că Matei se pronunță polemic nu doar în privința iudaismului, care introdusese o riguroasă respectare materială și legală a moralei biblice, ci și în privința Bisericii, care manifesta o anumită răceală morală, o delăsare în respectarea angajamentului etic – aceasta, poate, și din pricina unor interpretări deviante ale mesajului paulin cu privire la harul dumnezeiesc. În realitate, *Evanghelia după Matei* păstrează un echilibru riguros între „indicativ", adică prezența și lucrarea lui Hristos întru mântuirea omenirii, și

„imperativul moral" adresat omului care trebuie să răspundă acelui „indicativ" în deplina libertate a alegerilor sale.

Pier Paolo Pasolini, cu puternicul său film *Evanghelia după Matei*, din 1964, a contribuit – firește, în lumina interpretării sale – la imaginea unui Iisus mateian solemn, sever, provocator, incisiv, polemic. Este cert că figura lui Hristos, în *Evanghelia după Matei*, depășește orizonturile înguste și stereotipurile și propune o cale aspră și radicală, care, în cele cinci cuvântări răspândite în text, cunoaște cea mai netă și mai puternică formulare a ei.

PRIMA MARE CUVÂNTARE A LUI IISUS

Partitura textuală a Evangheliei

A venit timpul să părăsim periferia textului, pentru a pătrunde în miezul lui, în trama sa. Aceasta a fost reprezentată în moduri diferite. Unii au gândit-o geografic, în forma unei planimetrii (Galileea – înspre Ierusalim – Ierusalim – Galileea); alții au urmat firul povestirii, identificând un număr variabil de etape.

Pentru mulți cercetători, ideea cea mai potrivită ar fi să comparăm textul lui Matei cu Torah sau Pentateuhul. După aceștia, în cele cinci cuvântări ale lui Iisus distribuite înăuntrul Evangheliei sale, Matei ar fi vrut să compună un Pentateuh creștin, specular celui ebraic, compus tocmai din primele cinci cărți ale Bibliei (*Facerea*, *Ieșirea*, *Leviticul*, *Numerii*, *Deuteronomul*), într-un paralelism aproape dialectic cu el. Teza aceasta poate

avea o anumită valoare, deoarece Iisus declară: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc" (5, 17). Relația, așadar, nu ar fi una de opoziție, ci de conexiune, de continuitate și înflorire, iar abundența de citate din Vechiul Testament (la cele 63 pomenite înainte, se mai pot adăuga 110 aluzive sau implicite) o confirmă.

Calea interpretativă adoptată de Matei în aceste pasaje nu pornește de la un citat biblic, intuind în el o prevestire a unui viitor creștin, ci, dimpotrivă, pleacă de la întâmplările lui Iisus, care se ilumineză pe măsură ce se întorc spre Scripturile sacre ebraice. În ele, se recunosc acele texte care oferă o înțelegere profundă a figurii lui Iisus Hristos și a misiunii sale. Firul călăuzitor al întregului este tema Împărăției lui Dumnezeu – Matei o numește „Împărăția cerurilor", după obiceiul ebraic de a evita numele divinității, înlocuindu-l cu alte formule –, ceea ce dovedește, încă o dată, continuitatea dintre Vechiul și Noul Testament. Împărăția era, într-adevăr, epicentrul speranței poporului lui Israel; la Matei, ea devine miezul vestirii și al lucrării lui Iisus.

Evanghelia unui copil

A venit momentul să urmăm traseul la care ne invită Matei. Recurgând la un obicei semit (deja amintita „incluziune"), el pune la poarta de intrare și la cea de ieșire același motto. În capitolul 1, 23, citim trimiterea la profeția lui Isaia (7, 23): „Iată, Fecioara va avea în pântece și va naște Fiu și vor chema numele Lui *Emanuel*, care se tâlcuiește: *Cu noi este Dumnezeu*" (1, 23). Așadar, Hristos este prezența divină lângă om sau, mai bine zis,

înăuntrul umanității și al istoriei. Când ajungem la sfârșitul Evangheliei, unde Hristos înviat își ia rămas-bun de la apostolii săi, cuvintele lui nu fac decât să reia acea formulă: „iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (28, 20). Încă o dată, tema capitală este „întruparea", adică împletirea timpului cu eternitatea, a spațiului cu infinitul, a omului cu divinitatea. Împărăția cerurilor este deja aici, ca acțiune în istorie, ca o sămânță sau un ferment.

Adunând mărturii din urmă, legate de neamul nazarineanului, Matei își începe cartea cu o „Evanghelie despre copilăria lui Iisus" (capitolele 1–2), la fel cum va face și Luca. Vom reveni la aceste pagini puțin mai încolo. Deocamdată, să ne mulțumim cu câteva informații generale. Deschiderea se face cu o genealogie care încearcă să-l lege, mai degrabă teologic decât istoric, pe Iisus de David și Avraam. De aici reiese mesianitatea lui, dar și ereditatea sa în carne și sânge, adică întruparea, după cum scria, cu prea mare emfază, Charles Péguy în eseul său *Victor-Marie, Comte Hugo* (1910): „Trebuie să admitem că neamul lui Iisus este unul de groază. Puțini inși au avut atâția strămoși criminali și încă ce criminali! Mai exact, niște criminali atât de carnali. În parte, tocmai aceasta îi conferă întrupării valoarea pe care o are".

Vestea nașterii lui Hristos îi este rezervată de Matei numai lui Iosif (nu Mariei, precum la Luca). Și îndată după aceasta, iată-l pe Iisus stând ca într-o sală a tronului, adorat de magi, simbol evident al întregii umanități care, prin toată cunoașterea sa și prin revelația cosmică (steaua), converge spre Hristos: subiect nespus de îndrăgit de toată arta creștină (ar fi

de ajuns să evocăm *Tripticul Epifaniei*, al lui Bosch, aflat la Madrid, la Muzeul Prado), dar și de literatură (să ne amintim numai povestea fantastică a lui Michel Tournier, *Gaspar, Melchior & Baltazar*, din 1980, care evocă numele legendare ale celor trei magi) și de cinematograf (filmul *Cammina, cammina – Mergi mai departe* de Ermanno Olmi, din 1983), ba chiar și de muzică: citez numai *Cântarea celor trei regi sfinți*, op. 21, cantată compusă de Max Bruch, în 1863, pentru cor și orchestră, cu trei soliști, un tenor și doi bași, care interpretează rolurile magilor.

Dar atmosfera se schimbă repede. Încercuit de ura și de sângele puterii (vezi „uciderea pruncilor" poruncită de Irod cel Mare, care, de vreme ce Irod a murit în anul 4 î.Hr., ne permite să presupunem că nașterea lui Hristos trebuie fi avut loc prin anul 6 î.Hr.), micul Iisus parcurge în sens invers drumul fugii în Egipt, pentru a se reîntoarce apoi cu familia sa la Nazaret, în Galileea, astfel încât să poată dobândi numele de „Nazarineanul", pe care Matei încearcă să-l justifice biblic, recurgând, poate, la cuvântul ebraic *nazir*, „cel proorocit" (2, 23) – căci, după cum bine se știe, Nazaretul nu este pomenit în Vechiul Testament.

Apoi, devenit adult, Iisus intră în scenă în Galileea, ca predicator și vindecător (4, 23), după primele trei acte pregătitoare, cunoscute și de Marcu, și anume mărturia lui Ioan Botezătorul, botezul în Iordan și ispitirea de către duhurile rele, acestea din urmă, însă, „puse în scenă" într-un triptic ce are drept fundal pustiul, templul din Ierusalim și „un munte foarte înalt" (4, 1–11). Se încheie astfel un soi de lungă analepsă (capitolele 1–4).

Magna Charta *creștinismului*

Acum, de la înalta tribună a unui munte care evocă, simbolic, Sinaiul revelației veterotestamentare, Iisus pronunță prima dintre cele cinci cuvântări pe care i le atribuie Matei, adunând laolaltă și ordonând învățăturile rostite în diverse situații. Este celebra Predică de pe munte – sau „Fericirile" –, care va fi considerată *Magna Charta* creștinismului (capitolele 5–7). Iisus devine o Torah biblică vie. Își asumă prima lege a lui Moise: nu o desființează, ci o duce până la ultimele sale consecințe, o radicalizează, o exaltă în așa fel încât aceasta să ajungă la „deplinătate" (verbul grecesc *pleroún* nu are sensul de „a se împlini", ci de „a înflori în întregime și în absolută strălucire").

François Mauriac, în opera sa *Viața lui Iisus* (1936), afirma: „Cine nu a citit niciodată Predica de pe munte nu poate ști ce este cu adevărat creștinismul". „Fericirile" cu care se deschide predica sunt, poate, pagina cea mai înaltă și mai răscolitoare a lui Matei (5, 3–10). În opt sentințe solemne și paradoxale, sunt proclamați „fericiți" învinșii și nefericiții istoriei:

> Fericiți cei săraci cu duhul [...]
> Fericiți cei ce plâng [...]
> Fericiți cei blânzi [...]
> Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate [...]
> Fericiți cei milostivi [...]
> Fericiți cei curați cu inima [...]
> Fericiți făcătorii de pace [...]
> Fericiți cei prigoniți pentru dreptate [...].

O a noua „fericire" („Fericiți veți fi voi când vă vor ocărî [...]") este un adaos al evanghelistului, fiind diferită stilistic de celelalte, menită să comenteze cea de-a opta „fericire". Calitatea propunerii lui Iisus este limpede: fericirea nu vine învingând, sau posedând, sau îndeplinind anumite fapte, ci adoptând o atitudine radicală, de dăruire și detașare.

Fundamentale sunt două „fericiri", prima și a șasea, care privesc „duhul" și „inima": în limbajul biblic, ele nu denotă o intimitate sau o spiritualitate vagă, ci o alegere care se înrădăcinează în adâncul conștiinței și se ramifică în întreaga ființă și în toate acțiunile credinciosului. Ceea ce pretinde Iisus de la ucenicul său (iar pentru Matei, „ucenic" este sinonim cu „creștin", nu cu păstor și nici cu sfântul dedicat unei vocații mistice) este o încordare totală și absolută, și nu o înșiruire de fapte religioase și caritabile: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" (5, 48).

„Fericirile" au fost comentate, adaptate și chiar răstălmăcite de nenumărate ori. Și scriitorul agnostic francez André Gide, în opera *Noile fructe* (1935), reia beatitudinea celor ce plâng, pentru a aminti că „interpretează greșit acest cuvânt cei ce văd în el numai un îndemn la plâns". Compozitorul francez César Franck (1822–1890) avea să lucreze timp de zece ani la un imens oratoriu dedicat celor opt „fericiri", oratoriu apreciat și de Débussy și care durează două ore. Sunt minunate pasajele în care Hristos se prezintă ca protagonist, pentru a rosti un cuvânt menit să străbată veacurile și „să facă să renască speranța". Și italianul Goffredo Petrassi a comentat muzical „fericirile" (*Beatitudines*), în 1968, în onoarea lui Martin Luther King,

însă lectura oferită de el este la antipodul celei a lui Franck, deoarece, în numai douăsprezece minute, cinci instrumente și un bas sau un bariton oferă un text muzical frust și stravinskian, de o extremă simplitate, densitate și puritate.

Mărturia cea mai interesantă a fidelității mobile cu care cuvintele lui Iisus au fost păstrate în tradiția creștină și a redactării la care au fost supuse de către fiecare evanghelist este versiunea paralelă a „fericirilor", oferită de Luca. Din opt, acestea devin patru; sunt mai directe („Fericiți voi cei săraci [...]") și sunt însoțite de patru imprecații antitetice („vai vouă bogaților [...]"); ele capătă o coloratură mai socială (se omit, de pildă, cei săraci cu duhul din prima „fericire" a lui Matei); au o încadrare mai realistă, într-un loc plat, la șes, mai puțin simbolic în comparație cu muntele lui Matei; cuvântarea care le cuprinde este mult mai scurtă și păstrează numai pasajele referitoare la milostenie. Iată, spre confruntare, schema „fericirilor" și imprecațiilor lui Luca (6, 20–26).

Fericiți voi cei săraci...	Dar vai vouă bogaților...
Fericiți voi care flămânziți acum...	Vai vouă celor ce sunteți sătui acum...
Fericiți cei ce plângeți acum...	Vai vouă celor ce astăzi râdeți...
Fericiți veți fi când oamenii vă vor urî pe voi...	Vai vouă când toți oamenii vă vor vorbi de bine...

Marile teme ale Predicii de pe munte

După „fericiri", Predica de pe munte continuă cu o arhitectură mai degrabă complexă și cu ample spații ușor de

recunoscut. Printre ele, se detaşează aşa-numitele „şase opoziţii" (5, 21–48): definiţia nu este cea mai potrivită, întrucât Iisus nu vrea să opună, celor şase precepte ale legii biblice, şase noi porunci antitetice. Nu este vorba despre opoziţii în sens strict. Iisus îşi asumă vechile legi, dar refuză interpretarea lor îngustă şi literală, pentru a le dezvălui puterea deplină dacă sunt asumate în înţelesul lor adânc, în spiritualitatea lor autentică.

Creştinul nu trebuie să se mulţumească a respecta porunca „Să nu ucizi" în sensul ei îngust, ci în întregul orizont al preceptului, care interzice orice violenţă, dar şi ura şi dușmănia. Creştinului nu trebuie să-i fie de ajuns simpla poruncă „Să nu comiţi adulter", ci el trebuie să pretindă anularea oricărei „dorinţe" de adulter (în sensul de proiect, conspiraţie, decizie): căci, într-adevăr, poţi comite adulter şi fără a ajunge, poate din motive exterioare, la realizarea lui, dar comiţându-l totuşi în inimă, prin alegerile şi prin programarea coerentă şi conştientă a trădării, chiar dacă până la urmă rămâne nerealizat în mod concret.

Căsătoria este concepută de Iisus ca un act de dăruire totală, în spiritul primordial al cuplului biblic şi al iubirii (*Fc.* 2 şi *Cântarea cântărilor*); de aceea, ea exclude şi repudierea, deşi Matei – adaptând, poate, cuvintele lui Iisus la contextul Bisericii iudeo-creştine – introduce o excepţie juridică, nu foarte uşor de interpretat (cea de *pornéia*, termen grecesc cu multiple semnificaţii – 5, 33). Jurământul era forma cea mai înaltă a atestării adevărului şi, prin urmare, era inviolabil, aşa cum sugera Decalogul (a opta poruncă: „Să nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău"). Iisus merge mai departe şi pretinde, pe urmele preceptului biblic, sinceritate constantă şi absolută.

Legea talionului („Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte") era o normă de dreptate distributivă: oricărui delict trebuie să-i corespundă o pedeapsă proporţională şi paralelă. Iisus duce justiţia dincolo de hotarele ei, îndreptând-o spre logica iertării. În sfârşit, iubirea pentru aproapele tău, care, conform tradiţiei, se referea la propriul orizont etnico-naţional, se eliberează de orice rezervă, condiţionare şi hotar, pentru a se extinde, potrivit naturii sale, la toată lumea, inclusiv la duşmani.

În Predica de pe munte sunt uşor de recunoscut şi cele trei mari lucrări ale iudaismului (6, 1–18): milostenia, rugăciunea, postul. Vom mai avea prilejul să revenim asupra rugăciunii creştine *Tatăl nostru*. Ceea ce iese din nou în evidenţă la cărturarul Matei nu este anularea unor practici religioase codificate, ci exaltarea lor în afara balastului cazuisticii, al aplicării concrete şi mecanice, al exteriorităţii superficiale:

> Luaţi aminte ca faptele dreptăţii voastre să nu le faceţi înaintea oamenilor ca să fiţi văzuţi de ei [...].
>
> Deci, când faci milostenie, nu trâmbiţa [...]. Tu însă, când faci milostenie, să nu ştie stânga ta ce face dreapta ta [...]. Iar când vă rugaţi, nu fiţi ca făţarnicii
>
> [...] ca să se arate oamenilor [...]. Când postiţi, nu fiţi trişti ca făţarnicii [...] ca să se arate oamenilor că postesc [...].

Puţin mai încolo, în cuvântare se iveşte o minunată oază textuală, deasupra căreia Iisus face să zboare păsările cerului, să înmugurească toţi crinii câmpului şi introduce o omenire care, în schimb, este copleşită de griji şi coşmaruri (6, 26–34). De şase ori se repetă verbul grec *merimnān*, „a se îngrijora, a se zbate",

tocmai pentru a-l combate și a-l înlocui cu încredințarea deplină în grija providenței divine: „Tatăl vostru ceresc știe de ce aveți nevoie", el, cel „ce dă animalelor hrana lor și puilor de corb, care Îl cheamă pe El", cum spusese psalmistul (146, 9).

În sfârșit, în lectura noastră antologică a Predicii de pe munte, ne mai oprim asupra pildelor gemene de la final, privitoare la cei doi constructori. Ele întruchipează, cât se poate de limpede, credința în cuvântul lui Hristos: verbul ebraic „a crede", retranscris și la noi în *amin*, înseamnă „a clădi", „a întemeia" pe stâncă, adică pe Dumnezeu. A-ți clădi propria viață pe stânca Predicii de pe munte, și nu pe nisipul părerilor, al aparențelor: acesta este îndemnul final al primului mare discurs al lui Hristos, Învățătorul lui Matei.

Ne despărțim de această nemaipomenită intervenție publică a lui Iisus, cu un ultim citat. Este așa-zisa „regulă de aur": „Ci toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, că aceasta este Legea și proorocii" (7, 12). Maxima apărea, exprimată în formă negativă, în Vechiul Testament, în cartea lui Tobit (4, 15: „Ceea ce urăști tu însuți, aceea nimănui să nu faci"), și în tradiția iudaică, tot în formă negativă („Ce ție nu-ți place, altuia nu face"), precum și în alte religii. Iisus o propune în formă pozitivă, întărind acea nuanță de dăruire care este proprie mesajului său și propunând, încă o dată, etica iubirii, care va deveni un soi de stindard al moralei neotestamentare.

Cu un dozaj de cuvinte și de fapte ușor de recunoscut, Matei introduce, imediat după Predica de pe munte, un șir de aproximativ zece minuni înfăptuite de Iisus (capitolele 8–9). Aceste relatări ale vindecărilor au, la Matei, unele caracteristici

semnificative: detaliile (atât de dragi lui Marcu) se șterg, narațiunea e lipsită de elemente descriptive, personajele secundare și acțiunile neesențiale dispar și ele, atenția se concentrează pe dialogul dintre Iisus și omul în suferință, actul salvării este exprimat în câteva cuvinte menite să-i dezvăluie înțelesul profund, care depășește miraculosul și spectacularul: credința este elementul indispensabil în declanșarea minunii, aceasta configurându-se ca un semn religios al salvării.

CUVÂNTĂRILE PROPOVĂDUIRII ȘI ALE PARABOLELOR

„Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor"

Imediat după secvența minunilor, urmează cea de-a doua cuvântare a lui Iisus, de propovăduire, zisă și „misionară" sau „apostolică" (capitolul 10). Aceasta e precedată de șirul celor doisprezece apostoli cărora le este adresat mesajul elaborat de Matei, ținând seama de situația Bisericii la începuturile mișcării ei de expansiune, îndeosebi către „oile cele pierdute ale casei lui Israel" (10, 6).

Această a doua cuvântare a lui Iisus este marcată, la Matei, de anumite cuvinte-cheie care se repetă constant: „ucenic", „trimis" (din termenul de origine greacă „apostol"), „doisprezece", „a trimite", „a primi". Anumite trăsături devin imediat evidente. „Trimisul este asemenea celui ce-l trimite", spunea o zicală rabinică, făcând referire la practica diplomației, unde solul își reprezenta regele sau statul care îl delega. La fel, și apostolii trebuie să

copieze figura lui Iisus: ei vor anunța Împărăția cerurilor, vor vindeca și vor lupta împotriva răului, vor fi săraci și liberi.

Dar ei vor împărtăși și respingerea lui Iisus, persecutarea și izolarea lui. În această privință, Matei are grijă să înregistreze situația din vremea sa, la care ne-am referit la început, cu procesele ținute dinaintea tribunalelor și sinagogilor, a guvernatorilor sau regilor, cu tensiuni în sânul familiilor creștine. Mărturia devine martiriu (în greacă, cuvântul este același, *martyría*). Imaginile sunt puternice: „Iată Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor; fiți dar înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii" (10, 16).

Și totuși, nici în momentul cel mai întunecat, speranța și încrederea nu trebuie să piară, pentru că „voi sunteți cu mult mai de preț decât păsările" (10, 31) și „Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi" (10, 20). Cuvântul lui Hristos va reuși, chiar și pe această cale anevoioasă, să răsune sus și tare. Ceea ce au fost învățați doar apostolii, acum se proclamă de la tribune și de pe acoperișuri, care la casele palestiniene erau precum niște terase scăldate în lumină (10, 27).

Răsturnând orice logică economică, Iisus ne invită „să pierdem" pentru „a găsi", lăsând în urmă trecutul, familia, bunurile, chiar și viața. După cum afirmă el însuși, cuvântul său este asemenea unei spade care rănește, despică, deosebește și se opune oricărui compromis. Dar sfârșitul cuvântării nu se deschide spre porțile care se închid dinaintea misionarului evangheliei, nici spre săli de tribunal, ci spre căldura omenească a unei case și spre ușurarea resimțită odată cu primirea unui pahar cu apă proaspătă. Prin cvadrupla repetare a verbului „a primi", se

întrevede răspândirea veștii creștine în nenumărate case, veste adusă de ucenicii lui Iisus, care sunt definiți atât ca proroci și drepți din Vechiul Testament, cât și ca „mărunți", adică cei din urmă, „sărmanii" biblici dedicați cu totul lui Dumnezeu.

Un interstițiu narativ cu totul deosebit, din capitolele 11–12, ne introduce într-o altă temă, cea a Împărăției lui Dumnezeu, care va fi slăvită în a treia cuvântare a lui Iisus. Din aceste pagini, alegem una dintre rarele rugăciuni rostite de Iisus în Evanghelii. În ebraică, ar fi o *berakah*, adică o „binecuvântare" sau o mulțumire, gen cunoscut în Vechiul Testament, un imn de slavă și de bucurie. Iată-l (11, 25–30):

> Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor.
>
> Da, Părinte, căci așa a fost bunăvoirea înaintea Ta.
>
> Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere.
>
> Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi.
>
> Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre.
>
> Căci jugul Meu e bun și povara Mea este ușoară.

„Jugul" legii era o imagine curentă în tradiția iudaică, prin care se descria ascultarea față de Legea biblică. Iisus o reia, transformând-o într-un gest de blândețe, de ușurare, de aderiune voioasă. Rugăciunea capătă forma unei mulțumiri adresate

lui Dumnezeu, printr-un monolog, devenind la sfârşit, într-o chemare, un minunat portret al lui Hristos. Marele biblist dominican Marie-Joseph Lagrange, pe care l-am mai citat, considera acest pasaj, în chip sugestiv, drept „perla cea mai preţioasă a lui Matei".

Un semănător şi un câmp de buruieni

A venit momentul să abordăm cea de-a treia cuvântare a lui Iisus, din pildele capitolului 13, dedicat temei Împărăţiei cerurilor, urmărind-o în paralel cu cea citită deja în capitolul 4 din *Evanghelia după Marcu*. Pilda este, în esenţă, o parabolă, o naraţiune simbolică unitară în semnificaţia sa. Vom reveni mai încolo asupra acestui mod specific al lui Iisus de a se exprima, cunoscut însă şi în tradiţia ebraică („Toate acestea le-a vorbit Iisus mulţimilor în pilde, şi fără pildă nu le grăia nimic", se spune în 13, 34). Două pilde domină în această cuvântare şi o rânduiesc într-un diptic cu următoarea structură:

Pilda semănătorului (13, 3–9)	Pilda neghinei (13, 24–33)
Semnificaţia pildelor (13, 10–17)	Semnificaţia pildelor (13, 34–35)
Explicaţia pildei semănătorului (13, 18–23)	Explicaţia pildei neghinei (13, 36–43)

Cele două pilde dominante dezvăluie trudnica, dar sigura înaintare înspre Împărăţia cerurilor: în pofida terenului arid, sau pietros, sau invadat de neghină, sămânţa va da rod şi

va produce spice pline de boabe, pe când buruienii i se va da foc. Cele două explicaţii succesive pildelor sunt un fel de comentariu la adresa Bisericii de la începuturi; ele descifrează valoarea simbolică a pildelor şi le aplică la situaţia în care se afla comunitatea creştinilor. Între pilde şi explicaţiile lor sunt inserate două fragmente care au scopul de a justifica limbajul parabolic al lui Iisus, limbaj părăsit treptat de Biserică: acesta era destinat, potrivit lui Matei, unei mulţimi sărace cu duhul, incapabile de a înţelege pe deplin adevărul profund al mesajului lui Hristos.

Este, oare, aceasta justificarea noului limbaj, mai direct şi mai formal, folosit de Biserică? Şi Ioan îi atribuie lui Iisus asemenea cuvinte: „Au zis ucenicii Săi: Iată acum vorbeşti pe faţă şi nu spui nicio pildă" (16, 29). În realitate, vorbirea lui Iisus în parabole era o modalitate extraordinară, simbolică şi sintetică, de a comunica taina Împărăţiei; recurgerea la explicaţii cu trimiteri morale şi spirituale generale va fi, în unele privinţe, preţioasă, însă, pentru alţii, ea va fi limitativă, deoarece va desface în miriade de bucăţele colorate mozaicul unitar şi armonios al mesajului lui Iisus.

Celor două parabole capitale li se adaugă o serie de simboluri minore, care au însă acelaşi scop de a ilustra valoarea Împărăţiei: ea apare minimal în naraţiune, ca un grăunte de muştar, dar este destinată să crească şi să devină un pom măreţ; este uşoară, dar rodnică precum aluatul şi dospeşte în toată istoria; e preţioasă ca o comoară sau o perlă din cea mai scumpă; ea desparte binele de rău, întocmai cum li se întâmpla pescarilor de pe Lacul Tiberiadei, care trebuiau să separe peştii comestibili, în conformitate cu normele alimentare biblice (moştenire a unor străvechi tradiţii populare), de cei ce urmau

să fie aruncaţi la loc în mare, pentru că erau, după tradiţie, „impuri", cum e, de pildă, specia lipsită de solzi. Să lăsăm însă vorbirea parabolică, deoarece, aşa cum se întâmplă constant la Matei, iată că ne apare înainte o întreagă serie de capitole narative care, în anumite privinţe, pregătesc o nouă temă, ce face obiectul celei de-a patra cuvântări.

O CUVÂNTARE DESPRE BISERICĂ

Piatra şi cheile Împărăţiei

Din acest şir de capitole – de la 14 la 17 –, extragem un episod emblematic, care ilustrează o nouă temă, cea a Bisericii, temă dragă lui Matei, care ne va conduce la cea de-a patra cuvântare a lui Iisus prezentă în Evanghelii. Ne aflăm în Cezareea lui Filip, ce căpătase deja o însemnătate specială la Marcu; la Matei, devine o reprezentare a comunităţii lui Iisus, *ekklesia*, Biserica, în traducere literală, „convocarea" de către Hristos a celor ce cred în el (16, 13–20).

Accentul cade asupra „fericirii" pe care Iisus i-o hărăzeşte lui Petru, după luminoasa sa profesiune de credinţă („Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"). Această fericire – dezbătută în valoarea sa, exprimată într-un limbaj cu amprentă semită, devenită calul de bătaie între catolici şi protestanţi cu privire la Petru şi la urmaşii săi, papii, comparată cu viziunea Sfântului Pavel, care, în schimb, îl pune ca piatră de temelie a Bisericii pe Hristos (*1 Cor.* 3, 11) – dezvăluie, oricum, neta conştiinţă eclezială a lui Matei. Iată textul (16, 17–19):

> Fericit eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri.
>
> Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui.
>
> Şi îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri.

Există trei simboluri în acest fragment şi este uşor să le descifrăm semnificaţia. Primul este cel al „pietrei" sau al stâncii, un simbol clasic în Vechiul Testament, exprimând încrederea în Dumnezeu. Se foloseşte termenul aramaic *kefa'*, care, fiind invariabil în gen, poate însemna şi „piatră", şi „Petru". În Noul Testament, această folosire simbolică a pietrei de temelie se referă numai la Iisus şi la Petru. Petru face vizibilă, în istorie, întemeierea primară şi transcendentă de către Hristos. Conferindu-i această temelie, Iisus a vrut să nu-i lase izolaţi şi împrăştiaţi pe cei ce îl urmau, ci să-i adune într-o comunitate organizată.

Cel de-al doilea simbol îl constituie „cheile", care semnifică puterea asupra unei case, a unui oraş, a unei împărăţii, dar şi asupra interpretării unui text (cheia de lectură): Petru capătă o autoritate nu doar juridică, ci şi de învăţător al comunităţii. La acest simbol se referea scriitorul englez Archibald J. Cronin în titlul romanului său de succes, *Cheile împărăţiei* (1942), dedicat misiunii sacerdotale.

Cel de-al treilea simbol ţine de o imagine de tip juridic: „a lega şi a dezlega" indică, fără îndoială, puterea de a ierta păcatele în numele Domnului, dar cuprind şi funcţia de a îndemna, de a dojeni, de a-i forma pe credincioşi, misiune proprie Bisericii.

Simbolul va avea un ecou și în cea de-a patra cuvântare, destinată comunității ecleziale (capitolul 18). Dar, înainte de a o asculta, să vedem scena care o precedă.

Matei, la fel ca Marcu, plasează la mijlocul itinerarului pământesc al lui Iisus din Nazaret glorioasa scenă a Schimbării la Față. Pe un munte nenumit, identificat prin tradiție ca fiind Muntele Tabor (582 de metri), care domină vasta câmpie Izreel din Galileea, asistăm la un fel de apariție pascală în avanpremieră (17, 1–9). Învăluit în strălucirea unei aureole, cu chipul scânteind ca soarele și cu „veșmintele albe ca lumina", Hristos, împrejmuit de Moise (Legea) și Ilie (profocirea), este proclamat de tată „fiul meu iubit", printr-un glas ceresc, la fel cum se întâmplase la botezul în apa Iordanului.

Este o teofanie care a cucerit arta creștină: cum să nu te gândești la Rafael și la impunătorul său tablou păstrat în Muzeul Vaticanului, ultima operă a scurtei sale vieți? Ca muzică, ne putem referi la grandiosul oratoriu *Schimbarea la Față a Domnului nostru Iisus Hristos*, compus de francezul Olivier Messiaen, între 1965 și 1969, pentru cor mixt, șapte soliști instrumentali și o mare orchestră (în total 216 muzicieni!). Executată pentru prima dată în 1969, la Lisabona și la Paris, această catedrală muzicală, complexă, dar liniară în monumentalitatea ei, se bazează tocmai pe textul lui Matei, cu unele pasaje preluate din Psalmi, fiind alcătuită din două părți, fiecare formată din șapte secvențe, și încheindu-se cu minunata „Corală a luminii Gloriei (Slavei)": „Slava a sălășluit pe muntele Schimbării la Față, Slava sălășluiește în Sfânta Împărtășanie din bisericile noastre, Slava va sălășlui în veșnicie!"

„Nu de șapte ori, ci până de șaptezeci de ori câte șapte"

Dar să trecem la cea de-a patra cuvântare a lui Iisus, cea „comunitară" sau „eclezială" (capitolul 18). În ea, strălucesc câteva cuvinte: „prunc" (de patru ori), „mic" (de trei ori), „a sminti/sminteală" (de șase ori), „a ierta" (de trei ori). Mergând pe firul acestor cuvinte, putem reconstitui mesajul „cuvântării ecleziale", cum este ea numită de obicei. Înainte de toate, adevăratul credincios trebuie să aibă încrederea și smerenia „pruncului", care, în acea vreme, în Orientul apropiat, nu avea niciun statut juridic și nu se bucura de nicio protecție. Și totuși, pe unul dintre ei, Iisus „l-a pus în mijlocul lor" (18, 2) ca pe un conducător, pentru ca apostolii să învețe adevăratul cod al autorității creștine, acela de a fi slujitor, ba chiar slugă a tuturor (20, 26–27).

Deosebit de cuvântul „prunc", deși legat de el, este cuvântul „mic", ce apăruse încă din „cuvântarea misionară" (10, 42), ca o definiție a ucenicului. Acum, accentul cade pe fragilitatea lui, care este pusă la încercare de ceea ce îl „smintește": în grecește, *skándalon* este piatra de care te împiedici. Prin urmare, e vorba despre ucenicul a cărui credință se află în dificultate și care trebuie sprijinit, nu provocat. În comunitate există, apoi, aceia care „se rătăcesc": trebuie să pornim la drum pentru a-i căuta, bătând chiar și drumuri anevoioase, numai ca să-i găsim, întocmai cum face păstorul cu oaia rătăcită.

În acest moment, cuvântarea se transformă într-un mic cod al corecției fraterne, ce trebuie aplicat fratelui păcătos (18, 15–20). Acest cod are trei trepte: dialogul personal, dojenirea dinaintea a doi sau trei martori, implicarea întregii Biserici. În

afara acestor trei mijloace, nu mai rămâne decât constatarea că fratele păcătos stăruie conștient în păcatul său: astfel, de-acum înainte, el este un „excomunicat". Dar îndată ni se amintește că Biserica are puterea de a „lega și dezlega", astfel încât fratele convertit va putea fi primit din nou în comunitate.

Ultimul apel al cuvântării este intens și amplu; el privește tocmai iertarea care trebuie acordată „nu de șapte ori, ci până de șaptezeci de ori câte șapte" (18, 22), adică de infinite ori. Iar pilda celor doi datornici ilustrează tocmai această infinitate a iertării. Pe de o parte, se află împăratul care își iartă o slugă de datoria astronomică de zece mii de talanți, echivalând cu o sută de milioane de dinari (un dinar era plata medie pentru o zi de muncă a unui salariat): să ne gândim numai că, în Galileea, venitul încasat anual, din impozite, de Irod Antipa era de două sute de talanți. Pe de altă parte, se află un tovarăș al acelei slugi, care îi datorează acesteia numai o sută de dinari. În timp ce împăratul, „milostivindu-se de el", își iartă sluga de datorie, aceasta se arată neiertătoare față de tovarășul său.

Parabola este transparentă în aplicarea ei: Dumnezeu e gata să ierte orice fel de nelegiuire, în vreme ce omul se dovedește adesea aspru și neiertător. „Iartă-ne nouă greșelile noastre precum și noi iertăm greșiților noștri", spune rugăciunea *Tatăl nostru*. După Matei, Biserica trebuie să fie patria iertării, a milostivirii, a blândeții, fără însă a nesocoti dreptatea și îndreptarea.

După capitolul 19, urmează o serie de pagini narative. Unele (capitolele 19–20) privesc iarăși anumite aspecte ale vieții comunității creștine: să ne gândim numai la tema căsătoriei și a nedesfacerii ei (19, 1–9; vezi 5, 32), la cea a celibatului și

a virginității, pentru a te dărui cu totul slujirii Împărăției, la cea a renunțării la bogății, la putere și la autoritate.

În capitolul 21, Iisus intră în Ierusalim, iar cuvintele și gesturile lui devin mai severe, capătă tonul unei judecăți, mai ales în ce privește iudaismul oficial: exemplar este capitolul 23, plin de dispreț în fața decăderii unei religii devitalizate, unde se folosește de șapte ori expresia „vai vouă" – adevărate imprecații de natură profetică (*Is.* 5, 8 și următoarele) împotriva ipocriziei religioase, care, deși se înveșmântează în haina slăvită a religiei, înseamnă obstrucționarea Împărăției lui Dumnezeu.

Jurămintele, banii dăruiți pentru săvârșirea ritualurilor, purificarea rituală a vaselor sunt expresii exterioare care pot ascunde golul lăuntric sau chiar corupția și delictul, așa cum se întâmplă cu acele morminte care, după ritualul iudaic local, erau văruite din nou, în vreme ce, în interior, continuau să fie lăcașul viermilor și al morții. Văzându-le albeața, credincioșii le puteau ocoli fără să calce pe ele și să devină, astfel, impuri după vechile norme culturale. Acestea erau un perfect semn simbolic al disimulării și al exteriorității implicate de ipocrizie.

CUVÂNTAREA DESPRE ȚELUL ULTIM AL ISTORIEI

Veghea din noaptea așteptării

Ajungem astfel la cea de-a cincea și ultima cuvântare, cea „escatologică" (capitolele 24–25), paralelă cu cea din *Marcu* 13, destinată să ilustreze țelul ultim al istoriei. Matei dovedește o mai bună cunoaștere a căderii Ierusalimului în anul 70, cădere

care, așa cum știm, s-a împletit cu sfârșitul lumii într-un joc de planuri și de perspective, propriu literaturii apocaliptice la care și Iisus face trimitere. Atenția se îndreaptă, firește, și către fermenții care, în acei ani, tulburau Biserica și comunitatea creștină și care nu s-au stins niciodată în istorie, de vreme ce bântuie până și epoca noastră. Semnificativă este întrebarea adresată de către ucenici la început: „Spune nouă când vor fi acestea și care este semnul venirii Tale și al sfârșitului veacului?" (24, 3).

Prin cuvântarea sa, Iisus pătrunde în această pădure de coșmaruri și de așteptări, recurgând la limbajul incandescent al apocalipsei iudaice, însă pune accentul mai ales pe venirea sa – în greacă, *parousía*, cuvânt care denumea vizita unui rege într-un oraș sau într-o provincie îndepărtată. Acela este adevăratul țel al istoriei, care va fi atins în urma unei lungi serii de încercări. În timpul așteptării, credinciosul trebuie să vegheze și să se implice prin toată existența sa, așa cum sugerează tripticul pildelor de la sfârșitul capitolului 24 și începutul celui următor (24, 45 – 25, 30).

Iată sluga care, văzând că stăpânul întârzie să vină, se dedă la abuzuri și răutăți, fără observe că, dintr-odată, stăpânul se ivește și îi cere socoteală (24, 45–51). Iată cele zece fecioare ieșite în întâmpinarea mirelui, împărțite în două grupuri: cele fără minte și cele înțelepte. Pentru primele, ușa spre ospățul nunții va rămâne inexorabil închisă, căci ele au folosit prost așteptarea și au lăsat să se stingă candelele vegherii (25, 1–13). Iată cele trei slugi care, la plecarea stăpânului, primesc, una, cinci talanți, alta, doi, iar a treia, unu. Și aici se arată două categorii: cel care, în așteptarea stăpânului, se străduiește să fructifice talanții primiți și cel leneș, care își ascunde talantul (25, 14–30).

Grandioasa frescă a Judecăţii de Apoi

La sfârşit, Iisus zugrăveşte imaginea judecăţii care va pecetlui istoria. Este o pagină ritmată de paralelismul atât de drag limbajului semitic: pe de o parte, la dreapta tronului pe care stă „Fiul Omului", adică – potrivit limbajului apocaliptic al profetului Daniel – Iisus Mesia judecătorul, se înşiră drepţii; de cealaltă parte, cea din stânga, păcătoşii (25, 31–46). Tema este una singură: judecata. Aşa cum scria Sfântul Ioan al Crucii, „la apusul vieţii vom fi judecaţi după iubirea noastră".

Faptul de a-i fi dat de mâncare celui flămând, de a-i fi dat să bea celui însetat, de a-i fi dat găzduire străinului, de a-i fi îmbrăcat pe cei goi, de a-l fi cercetat pe cel bolnav sau de a fi mers la cel întemniţat este criteriul de a stabili cât de drept a fost fiecare şi, prin urmare, dacă va fi primit sau nu în Împărăţie. Dar pot fi primiţi chiar şi cei care nu ştiu că i-au făcut acele lucruri lui Hristos, fiindcă, „întrucât aţi făcut unuia dintr-aceşti fraţi ai Mei, prea mici, Mie Mi-aţi făcut" (25, 40) şi, „Întrucât nu aţi făcut unuia dintre aceşti prea mici, nici Mie nu Mi-aţi făcut" (25, 45). Se observă aici deosebirea dintre păgânii care îl slujesc pe Hristos fără să îl cunoască şi acei creştini care îl cunosc, dar nu îl slujesc.

La capătul istoriei personale şi universale, criteriul judecăţii tuturor va fi iubirea. Este o viziune a judecăţii foarte diferită de aceea răsunătoare şi pirotehnică cu care ne-au obişnuit arta şi literatura, pe urmele simbolurilor apocaliptice, precum în cutremurătoarea *Judecată de Apoi* a lui Michelangelo, din Capela Sixtină, sau în cea pictată de Luca Signorelli în Domul din Orvieto. În realitate, pasajul acesta din Matei este blând şi totodată sever, dar nu permite exaltarea apocaliptică.

PĂTIMIRE, MOARTE ŞI SLAVĂ

Guvernatorul Ponţiu Pilat şi soţia lui

Fragmentul ne introduce, de fapt, în ultima secţiune a Evangheliei, cea a patimilor, a morţii şi învierii lui Hristos. Dat fiind că acestor evenimente capitale ale istoriei creştine le vom dedica un capitol separat, semnalăm aici, în povestirea lui Matei – care este deosebit de sobră şi hieratică –, numai câteva elemente specifice. El continuă să sublinieze legătura dintre aceste evenimente şi Scripturile Israelului, conform proiectului său teologic referitor la unitatea celor două Testamente. Odată cu episodul terenului cumpărat cu banii refuzaţi de Iuda trădătorul (27, 3–10), Matei marchează însă şi despărţirea tot mai netă a Bisericii de iudaism, tocmai în ceea ce priveşte figura lui Hristos condamnat la crucificare.

Perspectiva universalistă, ce se deschidea atunci în faţa comunităţii creştine, este exaltată indirect, prin menţionarea a două fapte care îl privesc pe guvernatorul roman Ponţiu Pilat, cel ce ratifică totuşi osândirea lui Iisus. Pe de o parte, avem prezentarea favorabilă a soţiei lui Pilat, care, în timpul judecăţii lui Iisus, îi trimite soţului ei mesajul: „Nimic să nu-I faci Dreptului aceluia, că mult am suferit azi, în vis, pentru El" (27, 19). Pe de alta, iată reacţia lui Pilat, exprimată printr-un gest semitic de disociere pe care numai Matei îl pomeneşte: „Şi văzând Pilat că nimic nu foloseşte, ci mai mare tulburare se face, luând apă şi-a spălat mâinile înaintea mulţimii, zicând: Nevinovat sunt de sângele Dreptului acestuia. Voi veţi vedea. Iar tot poporul

a răspuns și a zis: Sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!" (27, 24–25).

În pofida sobrietății sale – sau poate tocmai datorită acesteia –, povestirea patimilor lui Iisus datorată lui Matei a fost cea mai folosită, cea mai comentată, mai reprezentată și mai iubită de-a lungul veacurilor. Dovada cea mai înaltă a acestei iubiri, susținută și de liturghie, o aflăm în cele trei ore de muzică sublimă dedicată ei în *Matthäus-Passion* (*Patimile după Matei*) de Johann Sebastian Bach, operă catalogată BWV 244 și executată pentru prima dată în 15 aprilie 1729, în Vinerea Mare, la Leipzig, dar devenită celebră abia după interpretarea ei din 11 martie 1829, de la Berlin, dorită și dirijată de Felix Mendelssohn Bartholdy. Povestirea evanghelică este inclusă într-o serie de corale, arii și recitative scrise de Picander, libretistul preferat al lui Bach, în vreme ce forța muzicii, distribuită într-o înșiruire grandioasă de 78 de secvențe, devine cea mai intensă exegeză spirituală din istorie a ultimelor ore pământești ale lui Hristos. Însă *Patimile după Matei* sunt numeroase. Înainte de Bach, de exemplu, în 1666, la Dresda, s-a cântat versiunea lui Heinrich Schütz (SWV 479), cu durata de o oră: o operă puternică, „pământească" în contrastele sale dramatice, cu modulații atât de riguroase, încât se apropie de tonalismul modern.

Ultimele cuvinte ale lui Hristos înviat

Ne apropiem de încheierea portretului făcut de Matei, slujindu-ne de ultima sa pagină (28, 16–20). Aceasta este o solemnă cristofanie, adică o apariție a lui Hristos înviat pe un munte din

Galileea (știm cât de dragă îi este lui Matei această încadrare verticală). Cuvintele lui Iisus sunt adresate celor unsprezece apostoli și Bisericii care va viețui de-a lungul veacurilor; în ele nu apare doar taina botezului, ci și transmiterea învățăturilor creștine care reglementează existența; se configurează de-acum deschiderea universalistă a creștinismului către toate popoarele, apare credința în Sfânta Treime (Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt), se proclamă în ele – citând un pasaj din profetul Daniel (7, 14), recitit în cheie mesianică – dominația cosmică a lui Hristos și constanta sa prezență istorică în veacurile omului.

Pe fundalul catedralei sale literare și teologice, într-o formă diferită, dar analoagă celei a lui Marcu, Matei așază și el chipul de lumină al slavei lui Hristos, Domn atotputernic al Bisericii, al omenirii, al timpului și al spațiului. Iată ultimele lui cuvinte (28, 18–20):

> Și apropiindu-Se Iisus, le-a vorbit lor, zicând: Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ.
>
> Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.
>
> Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin.

BIBLIOGRAFIE

Da Spinetoli, O., *Matteo*, Cittadella, Assisi (Perugia), 1983.

De Carlo, F., *Vangelo secondo Matteo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2016.

Fabris, R., *Matteo*, Borla, Roma, 1996.

Fausti, S., *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998.
Gnilka, J., *Il Vangelo di Matteo*, 2 vol., tr. it. Paideia, Brescia, 1990–1991.
Grasso, S., *Il Vangelo di Matteo*, Città Nuova, Roma, 2014.
Grilli, M., *Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011.
Harrington, D.J., *Il Vangelo di Matteo*, tr. it. Elledici, Leumann (Torino), 2005.
Lancellotti, A., *Matteo*, Edizioni Paoline, Roma, 1975.
Luz, U., *Matteo*, 4 vol., tr. it. Paideia, Brescia, 2006–2014.
Maggioni, B., *Il racconto di Matteo*, Cittadella, Assisi (Perugia), 2004.
Manes, R., „Vangelo secondo Matteo", în Virgili, R. (ed.), *I Vangeli*, Àncora, Milano, 2015, pp. 32–494.
Mello, A., *Evangelo secondo Matteo*, Qiqajon, Bose (Biella), 1995.
Michelini, G., *Matteo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2013.
Radermakers, J., *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1974.
Sand, A., *Il Vangelo di Matteo*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 1992.
Schniewind, J., *Vangelo secondo Matteo*, tr. it. Paideia, Brescia, 1977.
Schweizer, E., *Il Vangelo secondo Matteo*, tr. it. Paideia, Brescia, 2001.
Trilling, W., *Vangelo secondo Matteo*, tr. it. Città Nuova, Roma, 1992.

4

Luca, *evanghelistul cel mai rafinat*

Către Matei ne-a condus Caravaggio. De Luca ne apropiem îndeosebi prin intermediul lui Rogier Van der Weyden, un important pictor flamand din secolul al XV-lea, care a petrecut mult timp în Italia, la Roma, Ferrara şi Florenţa. Într-o pictură de-ale sale, datată în jurul anului 1440 şi expusă la Museum of Fine Arts din Boston, el şi-l imaginează pe Luca în interiorul unei arhitecturi aproape renascentiste, având-o dinainte, asemenea unui model care îi pozează, pe Maria alăptându-l pe micul Iisus. În spatele ei, se află o fereastră deschisă spre o întinsă câmpie înflorită; evanghelistul se pregăteşte să înceapă portretul Mamei Fecioare. În acest fel, se idealizează o tradiţie legendară conform căreia Luca ar fi fost pictor – iar de aici, patronul artiştilor –, tradiţie care îi atribuie multe dintre „Madonele negre" venerate în faimoase sanctuare mariane, în realitate, toate posterioare vremii în care a trăit evanghelistul.

ÎN PRAGUL *EVANGHELIEI DUPĂ LUCA*

Medic și evanghelist

Dar, dacă ținem să găsim și o altă profesiune a lui Luca, dinainte de a fi redactat Evanghelia, trebuie să ne referim la o notă finală din *Epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel*: „Vă îmbrățișează Luca, doctorul cel iubit, și Dima" (4, 14). El își mai face simțită prezența, cu discreție, și în alte două scrieri pauline. În biletul apostolului către Filimon, unde este iarăși citat, împreună cu Dimas, Luca e denumit „împreună-lucrător" al lui Pavel (vezi capitolul 24), iar în *Epistola a doua către Timotei* apare un elogiu implicit al său, când Pavel afirmă: „Numai Luca este cu mine" (4, 11).

Așadar, medic, dar mai ales „evanghelist", fie colaborând la misiunea evanghelizatoare a lui Pavel, fie scriindu-și Evanghelia, cea mai lungă dintre cele patru, alcătuită din nu mai puțin de 19.404 de cuvinte și 1.151 de versete; cea mai bogată ca lexic (Luca folosește 2.055 de cuvinte diferite), cea mai rafinată din punct de vedere stilistic, având și un prolog care amintește de cele ale marilor istorici greci. Prin urmare, cele mai frumoase tablouri, Luca le-a pictat nu cu penelul, ci cu pana. Și, deși în text nu face trimiteri clare la vechea sa profesie de medic decât prin terminologia mai precisă pe care o folosește cu privire la vindecările făcute de Iisus, este neîndoielnic că, atunci când trebuie să descrie tămăduirea femeii care pierdea sânge, are grijă să omită această frază existentă în sursa sa, *Evanghelia după Marcu*: „Și era o femeie care avea, de

doisprezece ani, curgere de sânge. Și multe îndurase de la mulți doctori, cheltuindu-și toate ale sale, dar nefolosind nimic, ci mai mult mergând înspre mai rău" (*Mc.* 5, 26). Luca se mulțumește cu formula mai generică: „de nimeni nu putuse să fie vindecată" (8, 43).

Însă lucrarea de cărturar a lui Luca trece dincolo de Evanghelia sa. Este de-acum o convingere comună – așa cum sugerează și dedicarea operelor lui aceluiași personaj, neidentificat, „Preaputernicului Teofil" (1, 3 și *Fap.* 1, 1) – că celui de-al treilea evanghelist trebuie să-i fie atribuite și *Faptele Apostolilor*, grandioasă frescă a Bisericii de la început, în drumul ei de la Ierusalim la Roma, o operă de 18.374 de cuvinte grecești, cu un lexic bogat, având 2.038 de cuvinte diferite. Dar să ne întoarcem o clipă la profilul lui Luca.

Un document prețios din secolul al VIII-lea, păstrat în Biblioteca Ambroziană din Milano, cunoscut – după numele descoperitorului său, Ludovico Antonio Muratori – sub numele de „Canonul muratorian" și care conține lista comentată a cărților biblice recunoscute ca atare de Biserica de la Roma, în jurul anilor 170–180, vorbește despre cel de-al treilea evanghelist astfel: „Luca, medicul, după Înălțarea lui Hristos, a fost luat de Pavel să-i fie tovarăș de drum; el a scris în nume propriu, dar întemeindu-se și pe alte spuse, Evanghelia. Însă el nu l-a cunoscut pe Domnul în trup, astfel că a rânduit evenimentele după cât le-a putut el urmări, începându-și relatarea cu nașterea lui Ioan" (rândurile 2–8).

În schimb, un alt text, apocrif, din secolul al II-lea, prolog grecesc la Evanghelia lui, ne oferă un soi de carte de identitate,

bogată în detalii: „Luca, sirian din Antiohia, de profesie medic, devenit discipol al apostolilor, care l-a urmat pe Pavel până la martiriu și pe Domnul fără vreo abatere, necăsătorit, fără copii, a murit în Beoția [Grecia] la vârsta de 84 de ani, pătruns de Duhul Sfânt".

Apare limpede figura unui evanghelist, legat în mod pastoral de Pavel și de dialogul său cu lumea greco-romană, iar din punct de vedere geografic și cultural, un ne-palestinian, un evreu elenist din Antiohia Siriei, convertit la creștinism, de profesiune medic, un ins cult, favorabil expansiunii misionare a Bisericii în Grecia și la Roma, unde și-a scris, poate, operele, destinându-le creștinilor de origine păgână. Într-adevăr, el își conduce povestirea către Roma, ca destinație naturală a ei, după ce a părăsit Ierusalimul, orașul pe care-l iubește fiindcă este rădăcina creștinismului (Luca îl citează de 90 de ori în cele două opere ale sale, din cele 139 de citări neotestamentare).

Așadar, Evanghelia lui e strâns legată, așa cum vom vedea, de orașul sfânt: în povestirea copilăriei lui Iisus, este locul unde el se arată; în partea centrală, se află ținta spre care se îndreaptă „lungul marș" al lui Hristos urmat de ucenici, înspre împlinirea destinului său de umilire și de glorie; în secțiunea finală a Evangheliei, orașul devine teatrul evenimentelor supreme din viața lui Hristos. În Ierusalim încep și *Faptele Apostolilor*, însă ele se încheie la Roma, și nu cu martiriul lui Pavel, ci cu imaginea apostolului care, aflat în arest domiciliar, în așteptarea sentinței, poate proclama liber Evanghelia lui Iisus (*Fap.* 28, 30–31).

Tocmai pentru că această ultimă scenă este emblematică, e dificil să fixăm coordonatele cronologice precise ale alcătuirii

Evangheliei, chiar dacă înclinăm să o plasăm după anul 70. Cu siguranţă că lui Luca îi sunt cunoscute şi textul lui Marcu, şi aşa-zisa „sursă Q", despre care am mai vorbit şi care aduna spusele lui Iisus, dar s-a folosit şi de multe surse personale. Luca ştie să folosească şi să contopească sursele într-un limbaj ce dezvăluie o cultură greacă mediu-înaltă şi care îşi are punctul culminant în prolog, redactat într-un stil elevat (1, 1–4).

Însă el recurge şi la materiale documentare precedente, care privesc copilăria lui Iisus: acolo se întrezăresc în filigran urme clare ale unor stileme semite (capitolele 1–2). Dar adevărata sa interlocutoare este lumea romană, pe fundalul căreia zugrăveşte un chip foarte viu al lui Iisus, strâns legat de istoria şi suferinţa omului Iisus. S-a spus că portretul lui Hristos creionat de Luca începe de la picioarele pline de praf, când el se îndreaptă spre Ierusalim, aplecându-se asupra celor suferinzi şi a ultimilor oameni de pe pământ. Iisus al lui Luca poate fi înţeles dacă avem în vedere o rugăciune sugestivă pe care filosoful danez Søren Kierkegaard ne-a lăsat-o în jurnalul său: „Iisuse, fie-ne îngăduit să devenim contemporanii tăi, să te vedem cum şi unde ai păşit pe pământ, şi nu deformat într-o goală amintire".

O Evanghelie – rod al unor „cercetări amănunţite"

Aşa cum am procedat şi la Marcu şi Matei, începem acum o călătorie esenţială înăuntrul Evangheliei, o operă născută dintr-o redactare conştientă, adică dintr-un adevărat proiect editorial, expus chiar în prologul operei, interesant pentru

declarația programatică și metodologică pe care o conține. Iată-l în întregimea sa (1, 1–4):

> Deoarece mulți s-au încercat să alcătuiască o istorisire despre faptele deplin adeverite între noi,
> Așa cum ni le-au lăsat cei ce le-au văzut de la început și au fost slujitori ai Cuvântului,
> Am găsit și eu cu cale, preaputernice Teofile, după ce am urmărit toate cu de-amănuntul de la început, să ți le scriu pe rând,
> Ca să te încredințezi despre temeinicia învățăturii pe care ai primit-o.

Se observă, aici, necesitatea conștientă de a cerne mărturiile care provin de la o generație precedentă de martori oculari. Aceasta ne arată convingerea lui că avea în față date istorice care trebuiau verificate printr-o amănunțită cercetare documentară, iar apoi așternute în ordine. Totuși, nici acest evanghelist, cel mai atent la datele istoriografice, nu este lipsit de conștiința că înaintează pe muchia dintre istorie și credință, la care ne-am referit în mai multe rânduri.

Într-adevăr, martorii sunt și „slugile Cuvântului", adică vestitorii unui mesaj, iar faptele atestate de ei sunt numite în grecește *peplerophoreména*, adică împlinite, dar nu în sensul de „întâmplate", ci în cel de „ajunse la deplinătate", exact cum se va spune despre lege, proroci și psalmi, care trebuie să se „împlinească" în Hristos (24, 44; vezi și 4, 16–21 și *Matei* 5, 17–18). În plus, nobilului Teofil i se atrage atenția că aici se pune temelia învățăturilor în care – după cum spune originalul grecesc – a fost catehizat. Suntem, așadar, în prezența unei cercetări care împletește

istoria cu teologia, evenimentele cu vestea religioasă, adică lucrurile petrecute cu interpretările lor conforme credinţei.

După câte ne arată prologul şi restul operei, comunitatea căreia i se adresează *Evanghelia după Luca* este alcătuită din creştini cu o instrucţie religioasă de sorginte păgână, care îşi pun întrebări cu privire la temeiurile istorico-teologice ale credinţei lor şi la un fapt ce îi deconcertează, şi anume respingerea lui Iisus de către Israel, care nu a văzut în Iisus din Nazaret „împlinirea Scripturilor". Iată de unde provine acea insistenţă asupra „împlinirii" în Hristos şi în istoria lui.

În privinţa Bisericii căreia i se adresează evanghelistul, scrierile lui ne oferă doar câteva minime indicaţii concrete. În versetele 12, 54–56, se evocă „vântul de la miazăzi", care aduce arşiţa; se poate presupune, atunci, că e vorba despre o localitate la vest de Palestina, unde vântul cald suflă din est. În plus, el face o distincţie clară între „mare", care este Mediterana, şi „lac", care este Lacul Tiberiadei, pe când ceilalţi evanghelişti îl numesc pe acest din urmă „mare", după obiceiul semit de a considera mare orice vastă întindere de apă. Ne-am putea atunci gândi la Grecia (alţii însă fac trimitere, aşa cum am spus, la Roma), însă indiciile sunt puţine.

Partitura textuală a Evangheliei

După ce şi-a declarat programul, Luca îşi începe Evanghelia cu două „pagini" care sunt şi două preludii, ambele culminând în Ierusalim, ţinta constantă a întregii opere: copilăria lui Iisus (capitolele 1–2), ce se încheie cu scena lui Iisus în templu, la

vârsta de doisprezece ani, și tripticul – cunoscut deja de la Marcu și Matei – cu predica Botezătorului, botezul și ispitirile lui Iisus, care au ca apogeu scena de pe coama templului (capitolele 3–4). Să privim îndeaproape cele două preludii.

Începem cu primul, care este, de fapt, și prima pagină a *Evangheliei după Luca*, bazată, probabil, pe un document preexistent de matrice iudeo-creștină, dedicat copilăriei lui Iisus, care trebuie pus alături de cel văzut deja la Matei (capitolele 1–2), dar cu totul original. Acestor două „Evanghelii ale copilăriei lui Hristos" le rezervăm mai încolo o analiză amănunțită. Deocamdată, ne mulțumim cu o privire panoramică. Deși respectă modelul clasic al biografiilor cu nașteri „anunțate" ale eroilor biblici și profani (vezi, de exemplu, *Jud.* 13 sau *Is.* 7), textul este, încă de pe acum, o „proto-evanghelie", adică el rezumă, în mod aluziv, la capătul firului vieții lui Iisus, tot parcursul ulterior, în care bucuria se împletește cu durerea, până la capătul celălalt, al morții și al slavei sale.

Odată cu nașterea Mântuitorului, bucuria mântuirii iradiază pe întreg pământul (1, 14.28.44; 2, 10–11.20.38); ea se exprimă în lauda înălțată prin cele patru cantici cunoscute în versiunea lor latină după primul vers, și anume *Magnificat*, *Benedictus*, *Gloria in excelsis*, *Nunc dimittis*. În ele strălucește și acea „deplinătate" a Scripturilor biblice la care ne refeream înainte; aceiași actori – Maria, Zaharia, Elisabeta, Iosif, Simeon, Anna la optzeci de ani, păstorii – reprezintă „sărmanii lui Dumnezeu", în ebraica veterotestamentară, *'anawīm*, care însemna credința curată și speranța arzătoare a Israelului cel credincios, „așteptând mângâierea" (2, 25) și „mântuire în Ierusalim" (2, 38).

Dar nu lipsește nici nota dureroasă, care răzbate din profeția dreptului Simeon, când îl ține în brațe pe micul Iisus, dus de părinții săi la templu pentru a fi mântuit conform legii biblice cu privire la primul născut: „Iată, Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și ca un semn care va stârni împotriviri. Și prin sufletul tău [Maria] va trece sabie, ca să se descopere gândurile din multe inimi" (2, 34–35).

Această primă pagină a lui Luca este asemenea unui diptic: două panouri pictate, ale căror scene au devenit faimoase și datorită numeroaselor reluări în arta creștină. Amândouă sunt ocupate de o Bună Vestire și de o naștere: îngerul Gavriil îi anunță lui Zaharia, în templu, la vecernie, la vremea tămâierii, nașterea lui Ioan Botezătorul, care apoi se împlinește; același înger o vestește pe Maria, în casa sa din Nazaret, în Galileea, de nașterea lui Iisus, care se va împlini în Betleem în vremea recensământului imperial roman.

Legătura care ține laolaltă cele două panouri este așa-numita „vizită", adică întâlnirea celor două mame, rude între ele, Elisabeta și Maria (1, 39–56). Textul capătă amploare, mai ales în partea rezervată lui Iisus, care este urmărit până la vârsta de doisprezece ani, când – ajuns la majorat (ceva asemănător ritualului iudaic *bar-mitzvah*, „fiul preceptului", semnul intrării oficiale a băiatului în comunitate) – se așază în templu, discutând de-acum întocmai ca un Învățător printre cărturari și înțelepți.

Dar vorbeam și de un al doilea preludiu, pe care l-am putea socoti, de fapt, a doua pagină a *Evangheliei după Luca* (capitolele 3–4). Aceasta se deschide cu o notă introductivă neobișnuită: „În al cincisprezecelea an al domniei Cezarului

Tiberiu [28–29 sau 27–28 d.Hr.], pe când Ponţiu Pilat era procuratorul Iudeei, Irod [Antipa, fiul lui Irod cel Mare], tetrarh al Galileei, Filip, fratele său, tetrarh al Itureei şi al ţinutului Trahonitidei, iar Lisanias, tetrarh al Abilenei, în zilele arhiereilor Anna [6–15 d.Hr.] şi Caiafa [18–36 d.Hr.], a fost cuvântul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie" (3, 1–2). Luca este singurul care îi aduce în scenă pe Ioan şi pe Iisus în contextul coordonatelor politice ale superputerilor şi ale micilor puteri locale. Aşadar, persoana lui Iisus nu este un mit, sau un simbol, sau o idee care i-a mânat pe nişte adepţi, ci o autentică figură istorică.

Mai exact, el este „centrul timpului", care i se adresează din trecut; de la el purcede în prezent, urmând trei secvenţe: timpul lui Israel (capitolele 1–2), timpul central al lui Iisus (capitolele 3–4) şi timpul Bisericii (*Faptele Apostolilor*). Istoria este interpretată, încă o dată, în cheie religioasă. Puţin mai încolo, evanghelistul va construi un arbore genealogic „răsturnat" al lui Iisus, suind, de la prezentul lui Hristos, nu numai până la David şi Avraam, cum făcuse Matei în genealogia lui „coborâtoare" (1, 1–17), ci până la Adam (3, 23–38), adunând, astfel, pe linia lui Iisus întreaga istorie a umanităţii.

Acest al doilea preludiu, aşa cum am spus, se întemeiază pe tripticul Botezătorului, al botezului lui Hristos în Iordan şi al ispitirilor satanice. Acestea din urmă, după cum ştim de la Matei, alcătuiesc şi ele un triptic, însă Luca schimbă între ele ultimele două scene: după ispitirea din pustiu şi de pe munte (care la Matei este apogeul), Iisus este ispitit pe coama templului care se ridică abrupt deasupra văii Cedronului, mai exact în

colțul de sud-est al edificiului sacru și al esplanadei sale. Iisus își desăvârșește în Ierusalim opțiunea pentru un mesianism nesocial (pietrele în pâine), nepolitic (împărățiile pământului) și nemagic (aruncându-se de pe zid, pentru a crea un eveniment taumaturgic), dar ilustrat pe dată în realitatea sa, chiar la pagina următoare, a treia dintre cele cinci în care vom împărți textul lui Luca, după primele două descrise aici.

DE LA NAZARET LA IERUSALIM

O cuvântare în sinagoga din Nazaret

Iată-ne ajunși la pagina a treia sau, mai bine zis, la a treia secțiune din *Evanghelia după Luca*, aceasta începând în capitolul 4, cu versetul 16, și se încheie în capitolul 9, versetul 50. Această secțiune a textului lui Luca debutează cu o cuvântare a lui Iisus, care, după evanghelist, este capitală. Ea este pronunțată în modesta sinagogă din satul său, Nazaret, și, din punct de vedere „strategic", ocupă locul pe care la Matei îl deține Predica de pe munte (printre altele, așa cum am amintit, o parte din aceasta este reelaborată și prezentată de Luca pe fundalul unui „loc șes" (în 6, 17–49). Așadar, Iisus intră sâmbăta în sinagoga satului său, iar mai-marele adunării liturgice îl invită să citească în public Biblia, conform unei practici consolidate, prin care se obișnuia să încredințeze această sarcină unei persoane cunoscute, fie uneia importante, fie celei ce urma la rând. Textul pronunțat de Hristos este cel în care profetul Isaia își descrie propria chemare (4, 18–19; *Is.* 61, 1–4):

„Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați,

Și să vestesc anul plăcut Domnului".

Este interesant că citatul din Isaia se oprește aici, evitând aspra frază care îl încheie: „și o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru". În plus, este semnificativă apariția verbului „a binevesti", adică a anunța „vestea cea bună", o „evanghelie" destinată sărmanilor și celor din urmă de pe pământ. Așadar, misiunea lui Hristos este mai ales una de har și de eliberare, de speranță și de bucurie pentru victimele istoriei. În această lumină se conturează portretul lui Iisus zugrăvit de Luca. Citind vorbele profetului Isaia, Hristos le aplică lapidar la sine însuși, folosind verbul grecesc al „deplinătății" vestirii Scripturilor în el: „Astăzi s-a împlinit (*pleroún*) Scriptura aceasta în urechile voastre" (4, 21).

Imediat după aceea, Iisus lărgește orizontul misiunii sale, evocând precedentul profocilor Ilie și Elisei, care au salvat și păgâni. Atunci, se iscă reacția violentă și brutală a consătenilor săi, ce nu pot accepta aroganța fiului tâmplarului, care nu numai că se prezintă ca Mesia, dar mai are și pretenția de a trece dincolo de hotarele rigide ale poporului ales. Ar vrea să-l linșeze, însă Iisus scapă și „își urmează calea". După multe secole, la marginea unei râpe, aproape de Nazaret, cruciații au ridicat o biserică, închinând-o „Sfintei Maria temătoarea", închipuindu-și spaima mamei lui Iisus în fața mulțimii dezlănțuite a concetățenilor ei.

Începând din acest moment, semnul de bucurie și cel de suferință, prefigurate de episodul din Nazaret, vor însoți mereu viața lui Iisus. El este recunoscut de către demoni ca „Fiul lui Dumnezeu" (4, 41), confirmă că a trebuit să vină astfel încât „orbii să vadă, șchiopii să umble, leproșii să se curățească, surzii să audă, morții să învieze și săracilor să li se binevestească" (7, 22). Se repetă, adesea, că el merge prin cetăți și sate, „propovăduind și *binevestind* împărăția lui Dumnezeu" (8, 1; 4, 43; 9, 6). Cuvântul său e pecetluit de vindecări și exorcisme, adică de eliberarea de rău și de păcat, cum se petrece în duioasa povestire a păcătoasei iertate pentru iubirea și credința ei (7, 36–50), păcătoasă greșit identificată de tradiție cu Maria din Magdala, o femeie care, împreună cu altele, îl urma pe Iisus și care este pomenită imediat după aceea (8, 2).

Dar acestei iradieri a bucuriei i se opun refuzul și indiferența pe care Luca le creionează în interpretarea pe care o dă cuvântării în pilde, centrată în întregime pe o singură pildă, cea a semănătorului (8, 4–15; să ne amintim însă de mai bogata selecție din *Marcu* 4 și *Matei* 13). În explicația adăugată pildei – un soi de comentariu venit din partea Bisericii de la începuturi –, accentul cade tocmai pe terenurile care resping sămânța și-i provoacă uscarea: e vorba despre cei ce ascultă Evanghelia, dar „nu au rădăcini", despre cei care, „supuși ispitei, cedează", despre cei care, lăsându-se „copleșiți de treburi, de bogăție, de plăceri", nu au capacitatea de a „păstra cuvântul cu statornicie". Adevărații ucenici ai lui Hristos nu sunt legați de el prin înrudire sau prin obișnuința traiului împreună, cum se spune imediat după aceea în pildă, ci sunt cei „care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l îndeplinesc" (8, 21).

Lungul marş al lui Iisus

A sosit momentul să întoarcem pagina. În capitolul 9, 51, citim: „Şi când s-au împlinit zilele înălţării Sale, El s-a încruntat şi a hotărât să meargă la Ierusalim". Am ţinut să traducem literal acest verset cu care începe a patra pagină sau secţiune a *Evangheliei după Luca*. Ea seamănă cu o mare foaie, care cuprinde 40 la sută din întreaga Evanghelie: nu mai puţin de zece capitole, de la 9, 51 la 19, 28. Aşa cum citim în acel verset iniţial, obscur şi cu o puternică amprentă semită, Iisus se decide cu hotărâre, cu o hotărâre de neclintit (aşa cum sugerează verbul grecesc care îi defineşte chipul încruntat), să pornească spre Ierusalim, cetatea în care va muri şi va cunoaşte slava ce se va manifesta prin acea „înălţare" la cer care – aşa cum vom vedea – va încheia întreaga Evanghelie.

Începe, aşadar, „lungul marş" al lui Iisus spre Golgota şi Muntele Măslinilor, adică spre crucificare şi spre înălţarea pascală. Iar Luca marchează constant etapele acestei călătorii:

> Şi a trimis vestitori înaintea Lui. Şi ei, mergând, au intrat într-un sat [...] (9, 52).
>
> Şi s-au dus în alt sat.
>
> Şi pe când mergeau ei pe cale [...] (9, 56–57).
>
> Şi pe când mergeau ei, El a intrat într-un sat [...] (10, 38).
>
> Şi mergea El prin cetăţi şi prin sate, învăţând şi călătorind spre Ierusalim (13, 22).
>
> Şi mergeau cu El mulţimi multe; şi întorcându-Se, a zis către ele [...] (14, 25).
>
> Iar pe când Iisus mergea spre Ierusalim şi trecea prin mijlocul Samariei şi al Galileei,

Intrând într-un sat, L-au întâmpinat zece leproşi care stăteau departe [...] (17, 11–12).

Şi când S-a apropiat Iisus de Ierihon [...] (18, 35).

Şi intrând, trecea prin Ierihon [...] (19, 1).

El era aproape de Ierusalim [...] (19, 11).

Şi zicând acestea, mergea înainte, suindu-Se la Ierusalim [...] (19, 28).

În capitolele care descriu drumul lui Iisus spre oraşul sfânt, Luca a introdus materiale mai „personale", adică izvoare şi amintiri despre Iisus necunoscute celorlalţi evanghelişti. Cititorul Evangheliei este invitat să devină tovarăşul de călătorie al lui Iisus prin satele adesea neprimitoare ale Samariei (9, 52–56). Trebuie să poposească împreună cu el în casa Martei şi a Mariei (10, 38–42), o scenă paşnică, dragă artiştilor (de exemplu, Velázquez o pictează în 1618, într-un tablou aflat la Londra, Vermeer, în 1653, într-unul aflat la Edinburg, Overbeck, în 1815, la Berlin).

Contrar interpretării tradiţionale, care a văzut în acel episod opoziţia dintre viaţa contemplativă (Maria) şi cea activă (Marta) şi precumpănirea primeia asupra celei de-a doua (Iisus nu era el însuşi, oare, un om „activ"?), scena reprezintă, de fapt, prin Maria, modelul ucenicului care, în orice situaţie, stă şi ascultă Cuvântul, ţinând neclintită „realitatea necesară" şi fundamentală, în vreme ce Marta, „veşnic ocupată", este absorbită de muncile ei şi de exterioritate. Aşadar, nu munca în sine îl îndepărtează pe om de Dumnezeu şi de spirit, ci alienarea în muncă, faptul de a fi absorbiţi, fără a mai avea un canal de comunicare implicit sau explicit deschis spre Dumnezeu.

Cititorul care îl urmează pe Iisus spre Ierusalim trebuie să învețe să se roage lui Dumnezeu în intimitatea rugăciunii către „Tatăl" (*Tatăl nostru* al lui Matei), ce reflectă cuvântul aramaic *abba'*, îndrăzneţul termen al destăinuirii („tată") către Dumnezeu, așa cum ne învață în 11, 1–4 și cum ni se va confirma mai încolo. El trebuie să se lase cuprins de criza de conștiință produsă de minunata parabolă a bunului samaritean, cel mai frumos cânt de iubire din Evanghelie (10, 25–37), la care va trebui neapărat să ne întoarcem în capitolul dedicat spuselor lui Iisus, precum și de uimitoarea poveste a „fiului risipitor", păcătos în risipa lui, și a tatălui „risipitor" în iubire (capitolul 15).

Cititorul lui Luca trebuie să împărtășească dispreţul lui Hristos pentru obtuzitatea celor bogaţi, interesaţi numai de înavuţire, precum nesăbuitul protagonist al parabolei din 12, 13–21, sau pentru cruda lor indiferență față de cei săraci, cum se vede în celebra parabolă a sărmanului Lazăr și a bogatului petrecăreţ, cu răsturnarea destinelor lor în Împărăția lui Dumnezeu (16, 1–13).

Neîndoielnic, în întinsa secţiune dedicată călătoriei spre Ierusalim, este dominant acest Iisus al lui Luca, duios cu cei marginalizaţi, sărmani, bolnavi, păcătoși căiți (chiar dacă sunt bogaţi, precum în cazul lui Zaheu, mai-marele vameșilor, în 19, 1–10). Un Iisus aflat adesea într-o tovărășie proastă, a unor oameni de o moralitate îndoielnică, un Iisus care nu se teme să-i tămăduiască pe leproși, preferând un lepros de două ori „excomunicat", pentru că era purtător de lepră, dar și pentru că era samaritean (adică un evrei „eretic") altor nouă leproși evrei (17, 11–19).

Un Iisus care îl detestă pe fariseul habotnic, dar arogant și îl consideră model pe acel vameș care aproape că se rușinează să

pună piciorul în templu, din acea minunată parabolă numită „a fariseului și vameșului" (18, 9–14). Ea va fi actualizată în romanul *Farisea* (1941) al lui François Mauriac, a cărui protagonistă, convinsă de perfecțiunea sa, pe care le-o impune și celorlalți, folosind-o ca unitate de măsură pentru a-i judeca pe alții, este întruparea – la începutul secolului al XX-lea – a unei religiozități legaliste, frigide și rigide, cunoscute în copilărie și de autor. Iisus al lui Luca, în schimb, o admiră pe văduva care vrea dreptate împotriva autorității corupte și ineficiente (18, 1–8), cum se va întâmpla ulterior și cu acea văduvă care dăruiește „tot ce avea pentru viață", aruncând, la templu, în cutia milei ultimii ei doi bănuți (21, 1–4).

Călătoria spre Iersalim capătă, așadar, aspectul unui itinerar înlăuntrul spiritului lui Iisus, al alegerilor lui și al alegerilor pe care le va avea de făcut comunitatea ucenicilor săi. Însă el simte deja fiorul propriului destin: la mijlocul drumului, Hristos înalță un soi de lamentație cu privire la Ierusalimul care îi ucide pe proroci și încalcă proiectul divin al mântuirii (13, 31–35).

La sfârșit, când se află în fața orașului sfânt, nu-și poate reține – la fel ca orice evreu – lacrimile de emoție și de dezolare, iar acolo, Luca inserează deja în cuvintele lui Iisus scena distrugerii de către romani, din anul 70: „Dacă ai fi cunoscut și tu, în ziua aceasta, cele ce sunt spre pacea ta! Dar acum ascunse sunt de ochii tăi. Căci vor veni zile peste tine, când dușmanii tăi vor săpa șanț în jurul tău și te vor împresura și te vor strâmtora din toate părțile. Și te vor face una cu pământul, și pe fiii tăi care sunt în tine, și nu vor lăsa în tine piatră pe piatră pentru că nu ai cunoscut vremea cercetării tale" (19, 42–44).

Patimile lui Hristos după Luca

Ajunși aici, trebuie să deschidem a cincea și ultima pagină sau secțiune a *Evangheliei după Luca*, aceea care cuprinde capitolele de la sfârșit, de la 19 la 24. După ce și-a făcut intrarea triumfală în Ierusalim, după ce a comis gestul simbolic de a-i alunga din templu pe negustători, Iisus purcede la o amplă acțiune de povățuire, nelipsită de unele accente polemice (capitolul 20). Ea culminează în „cuvântarea escatologică" (capitolul 21), despre țelul ultim al istoriei, care nu este adresată numai ucenicilor, cum se întâmpla la Marcu și la Matei, ci e deschisă întregului norod, ca o ultimă avertizare cu privire la destinul orașului sfânt și al întregii istorii.

Ucenicilor, în schimb, Hristos le rezervă o adevărată cuvântare testamentară, în cadrul Cinei celei de taină (22, 21–38). Mult mai scurt decât cel oficial, relatat de Ioan (capitolele 13–17), acest rămas-bun pare să fie o privire asupra viitorului Bisericii și mai ales asupra păstorilor săi, ca ei să nu se lase ispitiți de putere, de bogăție și de forță. Cuvântarea însă nu este înțeleasă pe dată de ucenici, cărora, la sfârșit, Iisus le adresează cu amărăciune un „de ajuns", în urma unei reacții instinctive a lor.

Între timp, însă, are loc cina despărțirii, care lasă să se străvadă în filigran Paștele ebraic și ritualul împărtășaniei creștine. Este interesant să ne uităm la cuvintele pronunțate de Iisus cu privire la paharul cu vin. Merită să le comparăm cu cele relatate de Pavel și de Marcu–Matei. E o comparație minuțioasă, pe care o propunem pentru că ea reflectă viața diferitelor comunități creștine de la începuturi, precum și amintirea lor

actualizată de cuvintele pronunţate de Hristos în acea ultimă seară a vieţii sale pământeşti.

Luca 22, 20	Acest pahar este Legea cea nouă, întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi.
1 Corinteni 11, 25	Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu.
Marcu 14, 24	Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă.
Matei 26, 28	Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru toţi se varsă spre iertarea păcatelor.

Se configurează două formule, una la Luca şi Pavel, proprie, poate, Bisericilor de matrice greco-păgână, care trimite la „noua lege", adică, în limbaj biblic, la pactul desăvârşit şi etern între Dumnezeu şi om, stipulat nu pe table de piatră, ci în inima omului şi anunţat într-o celebră prorocire a lui Ieremia (31, 31–34). Cea de-a doua, evocată de Marcu şi Matei, care are, probabil, o legătură cu Bisericile siro-palestiniene, sugerează legea din scena de pe Sinai, când Moise varsă jumătate din sângele victimelor pe altar, iar cu cealaltă jumătate stropeşte poporul, reprezentând astfel o unire pecetluită cu sânge. Între timp, însă, se apropie orele dramatice ale sfârşitului; „sângele vărsat" face aluzie la sacrificiul „personal" pe care, peste puţin timp, Hristos îl va îndura pe cruce.

Povestirea patimilor lui Iisus după Luca, la fel ca aceea a lui Matei, a avut un mare succes în muzică: este destul să-i amintim pe Heinrich Schütz, pe Georg Philipp Telemann, care a compus

nu mai puţin de 46 de versiuni ale „Patimilor lui Hristos" (la noi au ajuns doar 23 de versiuni), zece dintre acestea fiind dedicate textului lui Luca (dintre care ne-au parvenit numai şase), iar în vremurile mai recente, *Patimile după Luca*, lucrarea polonezului Krzysztof Penderecki, compusă în 1965, cu prilejul celebrării celui de-al şaptelea centenar al catedralei din Münster.

Este interesant de observat perspectiva din care citeşte Luca acele evenimente. Apare, neîndoielnic, aspectul exemplar, de urmat, de imitat de către creştin. Iată-l pe Petru iertat după ce l-a trădat pe Iisus; iată-l pe cel ce poartă crucea în urma lui Iisus; iată moartea lui Iisus, cu alte trăsături decât în celelalte Evanghelii.

Iisus, într-adevăr, îşi dă duhul iertându-i pe cei care îl crucifică: „Părinte, iartă-le lor, că nu ştiu ce fac" (23, 34). Ultimele lui cuvinte nu sunt cele atât de amare din *Psalmul* 22 ori ca la Matei şi la Marcu: „Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit", ci acelea senine şi pline de încredere din *Psalmul* 31, 6, precedate, încă o dată, de invocaţia către „părintele său", adică *abba'*: „Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu" (23, 46). Firesc, ucenicul este şi el chemat să înfrunte moartea în acelaşi fel, iar lucrul acesta – tot după Luca – îl va face diaconul şi primul martir, Ştefan: „Şi îl băteau cu pietre pe Ştefan, care se ruga şi zicea: Doamne, Iisuse, primeşte duhul meu! Şi, îngenunchind, a strigat cu glas mare: Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta! (*Fap.* 7, 59–60).

Mai este un aspect de subliniat. Pe de o parte, se conturează o fractură în relaţia cu Israelul; ea este apogeul unui refuz început în Nazaret, după faimoasa cuvântare programatică din

sinagogă (4, 16–30). Aceasta se desăvârșește acum, în procesul ținut în fața Sinedriului, dar și în dialogul cu evreicile – ce aparțineau, poate, unei fel de „confrerii a bunei morți" – care se apropie de Iisus ca să-și exprime susținerea, primind, în schimb, această avertizare: „Fiice ale Ierusalimului, nu Mă plângeți pe Mine, ci pe voi plângeți-vă și pe copiii voștri" (23, 27–31).

Și totuși, pe de altă parte, tot din sânul lui Israel înflorește noul popor de credincioși, îndeosebi dintre cei de pe urmă, „răufăcătorii" (în grecește *kakoúrgoi*; exegeții cred că este vorba despre evreii zeloți ridicați împotriva romanilor). Într-adevăr, Luca este singurul care evocă celebra scenă a celor doi „făcători de rele", în realitate, doi condamnați la pedeapsa capitală, probabil din rațiuni politice (23, 39–43). Unul dintre ei invocă: „Pomenește-mă, Doamne, când vei veni în împărăția Ta". Iar Iisus îi replică: „Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai". Aici, putem lesne să-i dăm cuvântul deja pomenitului Jorge Luis Borges, cu câteva versete din poemul său *Luca, XXIII*, din culegerea sa *Făuritorul* (1960):

Păgân? Evreu? Un simplu păcătos
Al cărui chip în timp s-a-nceţoşat; [...]

Din urmă-ajuns: să moară răstignit,
De la mulţimea ce-l batjocorea
A auzit că lângă el murea
Un Dumnezeu şi-orbeşte i-a grăit:

De mine, când împărăţia ta
Veni-va, să nu uiţi, şi necuprins

Glas ce-ntr-o zi pe toți i-o judeca
De pe cumplita Cruce s-a desprins,

Făgăduindu-i Raiul. Le-a venit
Apoi sfârșitul [...][1].

„Rămâi cu noi că este spre seară"

Coborând colina crucificării, „toate mulțimile care veniseră la această priveliște, văzând cele întâmplate, se întorceau bătându-și pieptul" (23, 48), ca o prefigurare a convertirilor care aveau să vină în ziua de Rusalii (*Fap.* 2, 37–41). Apare astfel poporul lui Dumnezeu, credincios, prezent chiar în Israel, dar gata să se deschidă spre toate popoarele. *Evanghelia după Luca* se încheie cu două episoade originale, de mare pregnanță. Hristos înviat iese în întâmpinarea a doi dintre ucenicii săi, pe drumul ce duce de la Ierusalim spre un sat neidentificabil, zis Emaus: este o pagină de o extraordinară intensitate, încredințată faimoasei rugi „Rămâi cu noi că este spre seară și s-a plecat ziua!" (24, 13–35).

Hristos în slavă nu mai poate fi recunoscut prin experiență concretă; e necesară o cunoaștere superioară. Două sunt etapele acestui proces al credinței: prima este ascultarea Scripturilor, explicate de Iisus în cheie creștină; apoi, „frângerea pâinii", care, în limbajul neotestamentar, face aluzie la

[1] Jorge Luis Borges, *Luca, XXIII*, în *Poezii*, ediție revăzută și adăugită, traducere din limba spaniolă și prefață de Andrei Ionescu, Editura Polirom, Iași, 2017, p. 117.

împărtășanie. Dacă observăm cu atenție aceste două momente, ne dăm seama că ele nu sunt altceva decât liturghia creștină, care cuprinde citirea Scripturilor și împărtășania. Luca vrea să sugereze, prin urmare, unde trebuie să-l întâlnim pe Hristos cel înviat. Ascultând cuvântul sfânt, „inima arde în piept"; frângând pâinea, „ochii se deschid și îl recunosc".

Așa va scrie François Mauriac în deja citata *Viață a lui Iisus*:

> Care dintre noi nu cunoaște casa de la Emaus? Cine n-a mers pe acest drum, într-o seară când totul părea pierdut? Iisus murise în noi. Ni-l luaseră lumea, filosofii și învățații, poftele noastre. Pentru noi, Iisus nu mai era pe pământ. Mergeam pe un drum și cineva mergea alături de noi. Eram singuri și, totuși, nu eram singuri. Era în amurg. Iată o ușă deschisă; întunecimea unei odăi, în care flacăra căminului nu luminează decât pământul bătătorit și face să joace umbrele. O, pâine frântă! O, firimitură de pâine primită, deși suntem păcătoși! „Rămâi cu noi, căci este seară... Ziua e pe sfârșite, viața trece. Copilăria pare mai îndepărtată decât începutul lumii; și din tinerețea risipită nu mai auzim decât ultimul foșnet al frunzelor smulse și purtate de vânt [...][1].

Mai există o scenă tipică la Luca, și anume cea care încheie Evanghelia, fiind reluată de el la începutul *Faptelor Apostolilor*. Este acea înălțare la cer a lui Iisus, care a impresionat nespus de mult imaginația creștină de-a lungul veacurilor. Pe Muntele Măslinilor, bizantinii și apoi cruciații vor ridica un mic templu fără cupolă (care va fi „impusă" edificiului, mai târziu, de către

[1] François Mauriac, *op. cit.*, pp. 172–173.

musulmani), iar pe o piatră vor vedea, în imaginația lor, amprentele picioarelor lui Hristos, în avântul înălțării. Mantegna, la sfârșitul secolului al XV-lea, va picta un minunat triptic, aflat acum la Galeria Uffizi, în care Hristos, învăluit într-o mandorlă îngerească, este suspendat într-un cer transparent, presărat cu norișori, în vreme ce între povârnișurile Muntelui Măslinilor e strâns grupul Mariei și al apostolilor, cu fețele îndreptate spre cer. Bogată este și seria oratoriilor muzicale dedicate acestei scene: primul dintre toate, memorabilul *Die Himmelfahrt* (BWV 11) de Johann Sebastian Bach, după un libret anonim, executat în premieră la Leipzig, în 19 mai 1735.

Semnificația profundă a scenei este mai degrabă teologică decât „spațială". Sfântul Augustin, în *Omilia la Înălțare*, spunea: „Învierea Domnului este nădejdea noastră; Înălțarea Domnului este slava noastră". Așadar, reprezentarea lui Hristos înălțându-se la cer nu trebuie înțeleasă în sens „concret", precum cea a unui astronaut: cerul trebuie înțeles ca fiind, prin excelență, semnul divinității, al transcendenței. Cu învierea lui, inserată într-un orizont spațial și istoric, Iisus din Nazaret revine pentru a dezvălui pe deplin slava veșniciei lui, a infinității și divinității sale.

Evocându-i pe „sfinții" din Vechiul Testament, precum Enoh și Ilie, care au fost răpiți în cer (*Fc.* 5, 22; *2 Rg.* 2), această reprezentare simbolică verticală se folosește pentru a ilustra taina care rămăsese ascunsă și care acum s-a dezvăluit: Hristos se întoarce în cetatea cerească de unde venise și va duce cu sine întreaga omenire mântuită, răpită caducității timpului și limitei, răpită răului și păcatului, întocmai cum afirma Augustin în cuvintele citate mai sus.

Această reprezentare „verticală" a Paștelui lui Hristos va reveni sistematic în *Evanghelia după Ioan* și, în anumite pasaje, la Pavel (de exemplu, în *Fil.* 2, 6–11). Cu această imagine de slavă se încheie cea de-a treia Evanghelie: Hristos înviat se află în comunitatea celestă, iar discipolii săi sunt în rugăciune, în Ierusalimul pământesc: „Iar ei, închinându-se Lui, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare. Și erau în toată vremea în templu, lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu" (24, 52– 53). De acolo, ei vor pleca spre a îmbrățișa în misiunea lor întreaga lume, ajungând până în capitala imperiului, Roma. Cea de-a doua operă a lui Luca, *Faptele Apostolilor*, va continua această traiectorie universală orizontală a Evangheliei lui Hristos.

Indicele principalelor teme din Evanghelia după Luca

Înainte de a ne despărți de *Evanghelia după Luca*, cu cele cinci mari „pagini" ale sale, în care am sintetizat trama ei, am vrea să adăugăm un scurt indice alfabetic al temelor celor mai dragi lui. Practic, este o încercare de a contura proiectul lui teologic, exprimat în nucleele și liniile principale ale textului său. În acest fel, încercăm să reconstituim un lexic esențial al lui Luca, format din cinci leme.

Iubirea. În lucrarea sa în limba latină, *Monarchia*, Dante a creat această definiție sugestivă a lui Luca: „Scriba mansuetudinis Christi", scriitorul blândeții, al milostivirii, al iubirii lui Hristos. În toată viața lui, Iisus nu s-a abătut de la declarația programatică făcută în sinagoga din Nazaret, pe care deja

o cunoaștem (4, 14–27), deoarece venirea sa pe lume avea menirea „să caute și să mântuiască pe cel pierdut" (19, 10), în așa măsură încât a ajuns să fie numit, în batjocură, „prieten al vameșilor și al păcătoșilor!" (7, 34).

Parabola bunului samaritean și trilogia pildelor din capitolul 15, pe care le vom examina îndată, iertarea oferită corup-tului Zaheu, Predica de la șes (6, 17–49), alegerea necontenită a celor de pe urmă, a celor sărmani, a celor excluși, iertarea finală oferită răufăcătorului pocăit și chiar celor care îl țintuiesc pe cruce, folosirea frecventă a verbului grec *splanchnízomai,* care face trimitere la duioșia „pântecului" matern (7, 13; 10, 33; 15, 20; 1, 78), sunt tot atâtea mărturii ale definiției dantești. Mai mult, Luca reliefează chipul ucenicului și pe cel al lui Hristos prin aceste cuvinte ale lui Iisus: „Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru este milostiv" (6, 36; e semnificativ faptul că Matei exprimase altfel această povață: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" – 5, 48).

Iisus Hristos. Nume fundamental, fără de care *Evanghelia după Luca* n-ar exista, Iisus din Nazaret este centrul istoriei, cel care coordonează atât curgerea vieții omenești, cât și pe cea divină, a mântuirii. El apare, așadar, înainte de toate, ca *sotēr*, „salvatorul" întregii umanități, ajungând în urmă până la Adam (3, 23–38). El este unealta pe care Dumnezeu a pregătit-o pentru mântuirea tuturor neamurilor (2, 30), în așa fel încât „toată făptura va vedea mântuirea lui Dumnezeu" (3, 6). Mântuirea este oferită de el tuturor, dar îndeosebi celor de pe urmă, așa cum tocmai am văzut, fiind și o mântuire fizică.

Pe urmă, Hristos este, prin excelenţă, *Kyrios*, „Domnul", un termen plin de rezonanţă, deoarece, în vechile biblii greceşti folosite de creştini, el traducea cele patru litere sacre ebraice, JHWH, ale numelui de nerostit al Dumnezeului biblic. Nu mai puţin de 103 ori în Evanghelie şi de 107 ori în *Faptele Apostolilor*, Luca îl numeşte pe Iisus „Domnul" slăvit, care este judecătorul istoriei şi susţine întreaga fiinţă.

Pentru al treilea evanghelist, Hristos este ultimul proroc şi cel desăvârşit, adică cel care ne comunică ultima şi deplina revelaţie a lui Dumnezeu, aşa cum repetă în şapte pasaje (4, 24; 7, 16.39; 9, 8; 19; 13, 33; 24, 19). Asupra lui se revarsă întregul Duh proorocitor; precum Ilie şi Elisei, el aduce mântuirea şi dincolo de hotarele Israelului; ca slujitor al Domnului cântat de Isaia (capitolele 42, 49, 50, 53), parcurge calea durerii care mântuie şi duce spre lumină.

Bucuria. Evanghelistul foloseşte nu mai puţin de cinci verbe diferite, pentru a exprima bucuria în 27 de locuri ale Evangheliei sale. Îi invităm pe cititori să facă un exerciţiu; să ia în mână textul lui Luca, iar la capitolul 15 – în celebra culegere de parabole ale milosteniei, la care ne-am mai referit şi pe care le vom relua – să parcurgă unul după altul versetele 5, 6, 7, 9, 10, 23, 25, 32. Rezultatul vorbeşte de la sine.

Hristos a venit să „evanghelizeze", adică să comunice vestea cea bună a eliberării. Primele două capitole ale operei sale sunt înţesate de cântece pline de bucurie, de laudă adusă lui Dumnezeu şi, aşa cum am văzut, ultimul rând al Evangheliei ne aminteşte că, după înălţare, discipolii săi „s-au întors în Ierusalim

cu bucurie mare. Și erau în toată vremea în templu, lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu" (24, 52–53). Plini de bucurie sunt și cei mântuiți de Iisus, precum Zaheu (19, 6).

Sărăcia. Am mai afirmat că Luca este sensibil la chestiunea socială. Acel „Fericiți cei săraci cu duhul" al lui Matei devine, la Luca, „Fericiți voi, cei săraci", fără nicio specificație duhovnicească. Iisus vine să „binevestească săracilor" (4, 18); Lazăr cel sărac (16, 19–31) și văduva care dăruiește tot ce avea (21, 1–4) sunt admirați de Iisus. *Mamona*, termen feniciano-aramaic care denumea bogăția (în mod ciudat, având aceeași rădăcină cu verbul ebraic *'mn*, care înseamnă *a crede*), este un idol care îi orbește pe oameni.

Tânărul cel bogat nu poate să-l urmeze pe Hristos, dacă, mai întâi, nu împarte săracilor tot ceea ce posedă (18, 22). Condamnați fără ezitare sunt cei al căror unic scop în viață este sporirea averii și a banilor (12, 13–21). Fariseii iubesc banul, care, până la urmă, devine singurul lor dumnezeu (16, 14 și 16, 9). „Cât de greu vor intra cei ce au averi în împărăția lui Dumnezeu! Că mai lesne este a trece cămila prin urechile acului decât să intre bogatul în împărăția lui Dumnezeu".

Prin urmare, cine vrea să-l urmeze pe Iisus trebuie să facă o alegere. Făcând aluzie la Elisei, chemat de profetul Ilie pe când ara câmpul, Hristos declară: „Nimeni care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu" (9, 62). Cel ce îl urmează pe Iisus trebuie să renunțe la trecut și la bunuri și să se vindece de boala părerii de rău. Ucenicii nu-și părăsesc doar „plasele și tatăl", cum scrie Matei,

ci, potrivit lui Luca, „totul" (5, 11). Lui Levi (Matei), în momentul când este chemat, Iisus îi cere să lase totul, în timp ce, în *Evanghelia după Matei*, aflăm că i-a spus doar „Vino după mine" (9, 9). „Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea *în fiecare zi* şi să-Mi urmeze Mie" (9, 23): acel *în fiecare zi* lipseşte din celelalte Evanghelii; apare numai la Luca, pentru a indica alegerea de a te desparţi de toate, pe care o faci în fiecare zi.

Rugăciunea. Iisus al lui Luca este, prin excelenţă, un Iisus care se roagă. În momentele decisive ale vieţii lui, el se retrage în rugăciune şi în dialog cu Tatăl: o face după botezul în Iordan (3, 21), în mijlocul entuziasmului mulţimii (5, 16), înainte de a-i alege pe cei doisprezece apostoli (6, 12), înainte de profesiunea de credinţă a lui Petru (9, 18), în timpul solemnei dezvăluiri a Schimbării la Faţă (9, 28–29), înainte de a-i învăţa pe ucenici rugăciunea distinctivă a creştinismului, *Tatăl nostru* (11, 1). Iisus îi îndeamnă pe oameni „să se roage totdeauna şi să nu-şi piardă nădejdea" (18, 1).

În pragul morţii, apare scena cea mai emblematică, aceea a rugăciunii din Grădina Ghetsimani (22, 39–46), scenă pe care Luca o descrie mai amănunţit decât ceilalţi evanghelişti, pomenind de cinci ori rugăciunea şi încadrând-o cu fraza dublă, de început şi sfârşit: „Rugaţi-vă, ca să nu intraţi în ispită". Am putea să contemplăm acest tablou care îl înfăţişează pe Hristos în rugăciune, ascultând unicul oratoriu scris de Beethoven, acel *Christus am Ölberge* (*Hristos pe Muntele Măslinilor*), op. 85, compus în 1802–1803, interpretat pentru prima dată în 5 aprilie

1803, revăzut apoi de compozitor și publicat abia în 1811. Pentru a încheia acest subiect, trebuie evocate, din nou, ultimele cuvinte ale lui Hristos pe cruce, care sunt o rugăciune de încredere în Tatăl, în ale cărui mâini își încredințează duhul (23, 46).

Istoria. Luca este definit, îndeobște, drept „teologul istoriei mântuirii", observându-se că, la el, Hristos se află „în centrul timpului". După Luca, în înșiruirea istoriei putem observa, așadar, două sau trei etape ce depind de Hristos. Există un timp al „promisiunii", care este cel al Vechiului Testament, și un timp al împlinirii, respectiv cel inaugurat de Hristos. Sau ne putem gândi la un timp al poporului lui Israel, care ajunge până la Ioan Botezătorul (16, 16), la un timp central al lui Iisus și la un timp următor, care este cel al Bisericii: o trilogie care ar putea fi reprezentată, la nivel textual, de Vechiul Testament (inclusiv primele două capitole din *Evanghelia după Luca*), de cea de-a treia Evanghelie și, în sfârșit, de *Faptele Apostolilor*.

„Prezentul" lui Hristos și al Bisericii face parte din acel viitor de deplinătate al istoriei umane, pe care îl numim, în genere, „escatologie". Deși nu exclude împlinirea viitoare (17, 20–37 și capitolul 21), Luca, la fel ca Ioan, simte că Iisus a sădit deja în istorie o sămânță de veșnicie. De aceea iubește el cuvântul „astăzi". La Nazaret, în sinagogă: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (4, 21). Lui Zaheu îi spune: „Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia" (19, 9). Răufăcătorului căit de pe cruce: „astăzi vei fi cu Mine în rai" (23, 43). Împărăția lui Dumnezeu nu vine atrăgându-ne atenția: „Și fiind întrebat de farisei când va veni împărăția lui Dumnezeu, le-a răspuns și

a zis: Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (11, 20 și 17, 21).

Să-l salutăm, așadar, pe Luca, medicul și evanghelistul, cel care a vrut să imprime istoriei omului – considerată de filosoful grec Heraclit asemenea jocului de zaruri al copiilor – un sens, identificând în ea trecerea lui Iisus Hristos, coordonatorul acelui ghem de întâmplări, mântuitorul răului și al păcatelor care sălășluiesc în viața oamenilor, „binevestitorul" speranței, al libertății și al bucuriei, mai ales către cei umili și cei de pe urmă.

BIBLIOGRAFIE

Attinger, D., *Evangelo secondo Luca*, tr. it. Qiqajon, Bose (Biella), 2015.

Bovon, F., *Il Vangelo di Luca*, 3 vol., Paideia, Brescia, 2005–2013.

Craddock, F.D., *Luca*, tr. it. Claudiana, Torino, 2002.

Da Spinetoli, O., *Luca*, Cittadella, Assisi (Perugia), 1982.

Dumoulin, P., *Luca. Il Vangelo della gioia*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015.

Ernst, J., *Il Vangelo secondo Luca*, 2 vol., tr. it. Morcelliana, Brescia, 1985.

Galizzi, M., *La scelta dei poveri. La lunga marcia di Gesù. Gesù vittima del potere*, 3 vol., Elledici, Leumann (Torino), 1976–1979.

Ghidelli, C., *Luca*, Edizioni Paoline, Roma, 1986.

Grasso, S., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma, 2019.

Johnson, L.T., *Il Vangelo di Luca*, tr. it. Elledici, Leumann (Torino), 2004.

Kodell, J., *Il Vangelo secondo Luca*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1992.

Meynet, R., *Il Vangelo di Luca. Analisi retorica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003.

Radermakers, J., Bossuyt, P., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1983.

Rengstorf, K.H., *Il Vangelo secondo Luca*, tr. it. Paideia, Brescia, 1980.
Rossé, G., *Il Vangelo di Luca*, tr. it. Città Nuova, Roma, 2001.
Schürmann, H., *Il Vangelo di Luca*, tr. it. Paideia, Brescia, 1983.
Schweizer, E., *Il Vangelo secondo Luca*, tr. it. Paideia, Brescia, 2000.
Stöger, A., *Vangelo secondo Luca*, tr. it. Città Nuova, Roma, 1982.
Virgili, R., *Vangelo secondo Luca*, în Virgili, R. (ed.), *I Vangeli*, Àncora, Milano, 2015, pp. 775–1247.

5
Ioan, ultima Evanghelie

Faust, protagonistul capodoperei omonime a lui Johann Wolfgang Goethe, intră în camera sa de studiu, ia din bibliotecă Noul Testament și mărturisește (vv. 1225–1237) că ceva îl împinge să deschidă acel text și să încerce să traducă, cu pioșenie, sacrul original în draga sa limbă germană. El deschide volumul la pagina care conține uluitorul prolog al celei de-a patra Evanghelii, un imn care constituie un fel de pecete ideală a acestei scrieri evanghelice. Iată cum încearcă Faust să-l interpreteze:

> Stă scris: „La început a fost *Cuvântul* [Wort]"
> Mă și opresc. Cine m-ajută să fac pasul?
> *Cuvântul*? – Nu pot să-l prețuiesc așa de mult!
> Altfel va trebui să-l tălmăcesc
> Dacă de spirit eu ascult.
> Stă scris: „La început a fost *Ideea* [Sinn]"
> Dar cântărește bine-ntâiul rând,
> Ca pana să nu fugă, slove goale așternând.
> *Ideea* e, ce-nfăptuiește și creează totul?
> Ar trebui să scriu: „La început a fost *Puterea* [Kraft]".

Dar iată că scriind sunt îndemnat
Să nu fac nici aici popasul.
Din ce adâncuri vine şoapta?
M-ajută duhul şi-mi dă sfat:
La început voi pune *Fapta* [Tat]![1]

Un minuscul crâmpei de papirus

Adevărul este că termenul grec originar *Lógos*, dacă ţinem seama de tradiţia culturală ebraico-biblică şi de cea a cuvântului corespunzător celui grec, *dabar*, cuprinde în sine toate cele patru sensuri pe care le-a descifrat Faust: *Lógos*-ul divin care se întrupează în Hristos este, într-adevăr, „Cuvânt", dar este, totodată, şi „Înţeles-Gândire", este şi „Putere-Energie" creatoare, este, în fine, şi „Act-Acţiune săvârşită". Astfel, deschidem şi noi prima pagină a ultimei Evanghelii, cea mai revelatoare şi mai puternică la nivel teologic, dar şi cea despre care avem, probabil, una dintre cele mai vechi mărturii scrise.

Este un mic crâmpei de papirus de 8,9 x 6 centimetri, cumpărat din Egipt, în 1920, şi conservat la John Rylands Library din Manchester. El poartă numărul de catalog P^{52} sau P.Ryl 457 şi este cea mai veche mărturie sigură a Noului Testament ajunsă până la noi: este databilă aproximativ, dar nu mai târziu de anul 125. În acei câţiva centimetri se află, pe o faţă, versetele 31–33 din capitolul 18 al *Evangheliei după Ioan*, iar pe verso, versetele 37–38 din acelaşi capitol.

[1] Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, traducere din limba germană de Lucian Blaga, Editura Albatros, Bucureşti 1982, vv.1225–1237, p. 59.

În primul text, iudeii îi declară lui Pilat: „Nouă nu ne este îngăduit să omorâm pe nimeni; ca să se împlinească cuvântul lui Iisus, pe care îl spusese, însemnând cu ce moarte avea să moară. Deci Pilat a intrat iarăși în pretoriu și a chemat pe Iisus și I-a zis: Tu ești regele iudeilor?" Pe cealaltă față a papirusului, Pilat îl întreabă pe Iisus: „Așadar ești Tu împărat? Răspuns-a Iisus: Tu zici că Eu sunt împărat. Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu. Pilat I-a zis: Ce este adevărul? Și zicând aceasta, a ieșit iarăși la iudei și le-a zis: Eu nu găsesc în El nici o vină". Iată traducerea cuvintelor grecești care se citesc în cele șapte rânduri de pe ambele fețe ale papirusului:

I	II
Iudeii... nouă...	*(spre) aceasta m-am născut...*
nimeni... cuvântul...	*lume ca să dau mărturie*
însemnând... i-a zis...	*pentru adevăr.*
să moară... a intrat iarăși	*I-a zis...*
pretoriu Pilat...	*aceasta...*
și i-a zis...	*la iudei...*
iudeilor.	*nici o...*

Dacă ne gândim că cea de-a patra Evanghelie a fost scrisă la sfârșitul secolului I, în Asia Mică, fragilul document egiptean rezultă a fi deosebit de relevant: el atestă că, după câteva decenii, textul lui Ioan era deja răspândit într-un ținut îndepărtat precum Egiptul. Cele câteva cuvinte ne readuc în zilele în care lua naștere aceea care, începând cu Sfântul Clement Alexandrinul

(mort înainte de 215), va fi numită și considerată, prin excelență, „Evanghelia spirituală". Un alt mare intelectual creștin din Alexandria Egiptului, Origen, va exclama: „Floarea Sfintelor Scripturi este evanghelia, iar floarea evangheliilor este Evanghelia transmisă nouă de Ioan, al cărei sens profund și tăinuit nimeni niciodată nu-l va putea dezlega".

Dintre cele patru simboluri cunoscute din *Apocalipsă* (4, 7), apostolului i-a fost atribuit vulturul. Lui i-am putea aplica ceea ce spune Dante despre Homer: „bardul cu viers scânteietor/ ce peste ei ca vultur se ridică"[1] (*Infernul* IV, 95–96). Scriitorul francez Victor Hugo, în ale sale *Contemplații* (1855–1856), îl va introduce pe cel de-al patrulea evanghelist în același fel: „Ascultați, sunt Ioan. Am văzut lucruri întunecate [...]. Ca vulturul el urcă spre sclipirile lui Dumnezeu" (V și VI).

La prima vedere, textul lui Ioan, constând din 15.415 cuvinte grecești și 879 de versete (al treilea ca lungime, după Luca și Matei), pare să folosească un vocabular sărac, de numai 1.011 cuvinte. În realitate, limbajul său este unul specific teologic și chiar sofisticat. „Adevărul" are un înțeles precis, care trece dincolo de termenul grecesc și indică „revelația" oferită de Hristos prin cuvintele sale; „semne" și „lucrări" înseamnă minunile înfăptuite de el; „Ceasul" reprezintă, prin excelență, moartea și învierea lui Hristos, care sunt definite și ca „slăvire" sau „glorificare"; foarte dens este lexicul procesual, care descrie lupta lui Hristos cu răul („mărturie", „justiție", „apărător" etc.); „a iubi" și „iubire", „a cunoaște", „Eu sunt" – autodefiniție

[1] Traducere adaptată după Eta Boeriu, în Dante Alighieri, *Divina Comedie*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1965, p. 30.

veterotestamentară a lui Dumnezeu, aplicată acum lui Iisus –, „viață", „lume", „a rămâne/a ședea", „lumină", „Tată" (Dumnezeu) sunt tot atâția termeni care, ca frecvență și originalitate a sensului, nu au corespondent în celelalte Evanghelii.

Interesantă e ironia, directă sau aluzivă, cu care evanghelistul înfierează, în repetate rânduri, neînțelegerea cu care este primit Iisus – și, totodată, cuvintele sale. Lui Nicodim, care este un rabin iudaic, Hristos îi spune: „Tu ești învățătorul lui Israel și nu cunoști acestea?" (3, 10). Ni se spune cu sarcasm, în 18, 28, că, atunci când delegația iudaică ajunge în fața palatului lui Pilat, „ei n-au intrat în pretoriu, ca să nu se spurce, ci să mănânce Paștile"; și totuși, stau acolo cerând execuția capitală a unui nevinovat!

Este, așadar, o Evanghelie surprinzătoare, care nesocotește unii termeni îndrăgiți de ceilalți evangheliști, precum „a binevesti", „vameș", „cărturar" etc. Textul nu este lipsit de contradicții, precum cele două de la sfârșit, una din capitolul 20, iar cealaltă din capitolul 21, sau cea din capitolul 14, 31, unde Iisus exclamă: „Sculați-vă, să mergem de aici", dar el continuă să cuvânteze, stând în același loc în următoarele trei capitole. Prin urmare, este nevoie, mai întâi, să reconstituim istoria acestei scrieri, o istorie care începe în anii 30, adică în vremea lui Iisus, și se întinde până în ultimul deceniu al secolului I, trecând din Palestina în Asia Mică. La reconstituirea acestei istorii, în etape, au contribuit feluriți savanți, dintre care unii i-au dedicat celei de-a patra Evanghelii opere monumentale.

În același timp, însă, trebuie să punem între paranteze imensul aparat popular, plin de creativitate, uneori prea fantezistă, care s-a țesut în jurul lui Ioan, legat mai ales de o altă operă

atribuită lui, *Apocalipsa*. Un fel de *summa* a acestor memorii apocrife, care vor înrâuri arta creştină, poate fi considerată medievala *Legenda aurea*. Conform acesteia, în timpul persecuţiilor comandate de Domiţian, Ioan ar fi fost adus de la Efes la Roma, unde, la Poarta Latină, ar fi rămas teafăr după ce a fost cufundat într-un cazan cu ulei clocotit. După aceea, ar fi fost surghiunit pe insula Patmos din Marea Egee, unde ar fi scris *Apocalipsa*.

Pe când trăia la Efes, ar fi convertit un filosof, iar când aurarii care produceau ofrandele dedicate zeiţei Artemis îl siliseră să bea o cupă cu otravă, el, făcând semnul crucii, o purificase scoţând din ea un şarpe. Înviase morţi şi vindecase ologi. Biserica Catolică îl serbează în 27 decembrie. Dar să dăm la o parte hăţişul acesta de imagini, tradiţii şi mituri şi să revenim la istoria Evangheliei şi a protagonistului ei, încercând să refacem eventuala tramă a constituirii sale, care nu ţine doar de un singur fapt.

Complexa alcătuire a Evangheliei: prima etapă

Trebuie să pornim de la un misterios „ucenic iubit de Hristos". În Evanghelie, el intră în scenă doar la sfârşit, când e pe cale să se împlinească „Ceasul" fatal al lui Hristos, în Ierusalim. Prin tradiţie, există convingerea că acolo am avea un autoportret al apostolului Ioan, fiul lui Zevedeu şi fratele lui Iacob, un personaj surprinzător de absent în toată Evanghelia, cu excepţia adaosului la capitolul 21. Apare însă o problemă: despre acest „ucenic" iubit, numit şi „celălalt ucenic" (în raport cu Petru), se spune că „era cunoscut de marele preot". Cum era cu putinţă aşa ceva pentru un pescar din Galileea, chiar dacă se ocupa,

împreună cu tatăl și cu fratele său, de negoțul cu pește (*Mc.* 1, 19–20)? Problema rămâne insolubilă.

Celelalte tentative de a-l identifica sunt la fel de neconvingătoare, ba se dovedesc încă și mai aleatorii. După unii, Ioan ar fi o figură simbolică ideală, care ar încarna prototipul de ucenic al lui Hristos; după alții, el ar fi fost străin cercului apostolilor, un creștin din Ierusalim legat de comunitatea iudaică din Qumram, de la Marea Moartă, ale cărei manuscrise – cum bine se știe – au început să fi descoperite din anul 1947; după alții, ar fi un discipol anonim din Ierusalim (de vreme ce intră în scenă numai în orașul sfânt).

Noi îl considerăm pe acest „ucenic iubit" drept expresia *primei etape* a istoriei parcurse de „Evanghelia spirituală". El este un martor ocular al istoriei lui Iisus, cu care a avut un dialog profund și intim (13, 23–25); a fost deci un apostol cu o poziție de prestigiu, la fel ca Petru, fiind de față la ultimele zile ale lui Iisus, suind cu el și cu Maria până în vârful Golgotei și, ulterior, experimentând personal, alături de Petru, descoperirea mormântului gol: „Atunci a intrat și celălalt ucenic care sosise întâi la mormânt, și a văzut și a crezut" (20, 8). Sunt semnificative cele două verbe care definesc autenticitatea mărturiei creștine de la origini: e vorba despre un „a vedea" istorico-testimonial, dar însoțit de un „a crede", adică de o interpretare religioasă a faptelor înregistrate.

Acest „celălalt" ucenic „iubit" poate că fusese discipolul lui Ioan Botezătorul, după cum se povestește în capitolul 1, 35–40: „A doua zi iarăși stătea Ioan și doi dintre ucenicii lui. Și privind pe Iisus, Care trecea, a zis: Iată Mielul lui Dumnezeu! Și cei doi ucenici l-au auzit când a spus aceasta și au mers după Iisus. [...]

Unul dintre cei doi care auziseră de la Ioan şi veniseră după Iisus era Andrei, fratele lui Simon Petru". Celălalt ucenic, „nenumit", care îl urmează pe Iisus ar putea fi acest martor, identificabil, cum ziceam, cu apostolul Ioan. Este interesant de observat că cea de-a patra Evanghelie relevă în mod repetat că Botezătorul „nu era el Lumina ci ca să mărturisească despre Lumină" (1, 8), adică nu era Hristos, Mesia, nu era mirele, ci prietenul mirelui (3, 28–30); „Ioan n-a făcut nicio minune, dar toate câte Ioan a zis despre Acesta [Iisus] erau adevărate" (10, 41).

Putem afirma, aşadar, că la rădăcina tradiţiei despre Ioan se află un discipol al Botezătorului, devenit apoi ucenic al lui Iisus, care, cu multă probabilitate, poate fi identificat cu Ioan, fiul lui Zevedeu şi fratele lui Iacov, martor direct şi predicator al Evangheliei. Portretul său ideal se dezvăluie în secunda finală a celei de-a patra Evanghelii, când redactorul notează: „Acesta este ucenicul care mărturiseşte despre acestea şi care a scris acestea, şi ştim că mărturia lui e adevărată" (21, 24). Chiar dacă nu a scris practic textul, „ucenicul iubit" este temelia şi garantul tradiţiei scrise care va urma. Lucrarea sa mărturiseşte „adevărul" în sens istoric, dar şi în sensul dat de Ioan, de „adevăr" revelat, adică de manifestare a înţelesului profund religios al istoriei lui Iisus.

Cea de-a doua etapă a alcătuirii Evangheliei

Iată, deci, că ajungem la cea de-a doua etapă a istoriei care stă la baza constituirii ultimei Evanghelii. Începând cu „ucenicul iubit", înfloreşte o tradiţie care se hrăneşte din mărturia lui şi capătă un profil propriu. Istoria lui Iisus din Nazaret este văzută

ca simbol al unei realităţi superioare: fiece fapt conţine în sine dimensiuni care trebuie descoperite cu ajutorul credinţei. Astfel, minunile sunt „semne", pentru că se aseamănă unor săgeţi îndreptate spre cer, adică spre Hristosul care este Mesia noului legământ, lumina lumii, pâinea vieţii celei adevărate, este viaţa însăşi. Cuvântările lui Iisus sunt cuvintele revelaţiei din care răzbate acel „Eu sunt", care, cum spuneam, defineau taina lui Dumnezeu în cartea *Ieşirii* („Eu sunt Cel ce sunt" – 3, 14).

Relatarea morţii şi a învierii, deşi urmează modelul Marcu–Matei–Luca, lasă să se întrevadă detalii inedite şi mai ales o nouă abordare. Această tradiţie, care are drept sursă tocmai mărturia apostolului Ioan, „ucenicul iubit", se petrece în Palestina, înainte de anul 70: observăm în ea o bună cunoaştere a topografiei Iudeei şi a Ierusalimului, a liturghiei şi a templului, cu sărbătorile sale şi, poate, şi cu gândirea religioasă a amintitei comunităţi iudaice din Qumram, de la Marea Moartă, realităţi care vor fi spulberate de cucerirea romană, împlinită de Titus tocmai la acea dată fatală.

O cercetare istorico-literară amănunţită a textului de acum al celei de-a patra Evanghelii dezvăluie că tradiţia aflată la baza ei se folosea de surse proprii, ocupându-se cu precădere de timpul petrecut de Iisus în Ierusalim (Galileea apare doar fugitiv, în capitolele 1–2, 4, 6 şi 21), prelungind cu mult misiunea publică a lui Iisus: Evangheliile lui Marcu, Matei şi Luca evocă un singur Paşte celebrat de Iisus; tradiţia provenită de la Ioan, cel puţin trei. O anumită importanţă are şi Samaria, regiunea „eretică" în care Iisus converteşte o femeie, precum şi o seamă de coreligionari de-ai ei (capitolul 4).

Bogată este și moștenirea lingvistică. Întâlnim la el nu mai puțin de douăsprezece cuvinte ebraice sau aramaice: *rabbí* (de șapte ori), *rabbouní* (care, ca și precedentul, înseamnă „învățătorul meu"), *messias*, *Kephas* (Petru), *Siloam* (apa Siloamului din minunea orbului, din capitolul 9), *Thomas*, *osanna* („hai, mântuiește-ne!"), *amin amin* („cu adevărat, cu adevărat"), *manna*, *Bethesda* („casa iubirii credincioase" a lui Dumnezeu) sau *Betzata'* (cum preferă alți codici, cu aluzie la cuvântul aramaic, astfel încât să însemne „casa oilor"), toponimul unei scăldătoare din Ierusalim, *Gabbata* („loc înalt", care denumea una dintre curțile interioare ale pretoriului lui Pilat), *Golgota* (Calvarul). În concluzie, putem spune că cea de-a doua etapă a istoriei lui Ioan este constituită dintr-o tradiție larg răspândită în Palestina, în limba aramaică, înainte de anul 70.

A treia etapă: Evanghelia

Dar iată și marea cotitură: ea este reprezentată de *a treia etapă*. Tradiția orală – poate, parțial, și cea scrisă – dă naștere primei ediții orale a Evangheliei. Este vorba despre un text scris în greacă (autorul traduce, nu de puține ori, cuvintele aramaice sau ebraice citate mai sus, de exemplu, „Iar ei I-au zis: Rabi – care se tâlcuiește: Învățătorule –, unde locuiești?", în 1, 38), cu o structură și o concluzie despre care citim în 20, 30–31: „Deci și alte multe minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sunt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris, ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui".

De la apostol (Ioan), trebuie să trecem, probabil, la evanghelistul scriitor, distinct de primul, chiar dacă tradiția îi va suprapune, așa cum se obișnuia în vechea tradiție biblică (unde Isaia adună sub numele său cel puțin trei autori diferiți). De acum înainte, noi ne vom ocupa de acest evanghelist, care era un teolog de mare clasă, capabil să modeleze un mesaj profund într-un limbaj simplu, un mânuitor abil al simbolurilor și aluziilor. Orizontul căruia i se adresează este, fără îndoială, legat de cultura greacă. Drept dovadă, este destul să deschidem prima pagină, ce conține acea bijuterie absolută care este imnul din prolog, „cel mai frumos imn creștin", după cum s-a spus.

„La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul [*Lógos*]. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor..." (a se citi întregul cânt 1, 1–18). Dincolo de stilul „în valuri", cum spun exegeții, în care valurile de fraze se succedă amplificându-se și reluând tema precedentă, este ușor de intuit importanța pe care o avea în cultura elenistică *Lógos*-ul pe care evanghelistul i-l atribuie lui Hristos.

Pagina va rămâne peste veacuri unul dintre textele capitale, de referință nu doar în teologie – așa cum am arătat la începutul acestui capitol, evocând poemul *Faust* al lui Goethe. Lista reluărilor libere ar fi nesfârșită. Îl citâm, în această privință, din nou pe Borges, cu surprinzătoarea sa „autobiografie" a Cuvântului întrupat, din poezia intitulată *Ioan 1, 14*, din culegerea *Elogiul umbrei* (1969):

Eu sunt Este, A fost și Va fi,
cobor din nou la limbaj,
care este timp curgător și emblemă. [...]
Am trăit, ca-ntr-o vrajă, închis în temnița unui trup
și în smerenia unui suflet. [...]
Am cunoscut veghea, somnul, visele,
ignoranța, fierbințeala trupului,
neghioabele labirinturi ale rațiunii,
prietenia oamenilor,
tainicul devotament al câinilor.
Am fost iubit, înțeles, lăudat și pironit pe cruce[1].

Dar să revenim la *Evanghelia după Ioan*, destinată unui public de cultură greacă. Mai putem adăuga ceva despre acei destinatari? Unii exegeți importanți (precum Charles H. Dodd) s-au gândit la un mediu grec păgân, considerând textul drept unul misionar pentru păgânii de cultură greacă: simbolurile folosite sunt universale (lumină și viață a lumii, pâine, apă etc.), lexicul este adesea tipic pentru gândirea greacă (*Lógos*, adevăr, spirit, cunoaștere), modelele ideale sunt familiare elenismului (antitezele sus/jos, lume pământească/cerească, trup/spirit etc.).

De altminteri, tradiția spune că apostolul Ioan chiar s-ar fi mutat la Efes, fascinanta capitală a Asiei Mici, și ar fi întemeiat acolo o constelație de biserici, evocate în primele pagini ale *Apocalipsei* (capitolele 1–3). Așadar, mediul specific ar fi acela cult și elegant al Asiei proconsulare, unde erau însă prezente și

[1] Jorge Luis Borges, *Ioan 1,14*, în *Poezii*, ediție revăzută și adăugită, traducere din limba spaniolă și prefață de Andrei Ionescu, Editura Polirom, Iași, 2017, pp. 263–264.

puternice comunități iudaice. Tocmai această ultimă informație impune redimensionarea aportului grec. Simbolurile și termenii folosiți de evanghelist pot, într-adevăr, să ne trimită la un *background* cultural biblic, nu la cel elenistic, iar cei tipic grecești, ca, de exemplu, „adevăr", capătă semnificații noi. În Evanghelie sunt prezente nu mai puțin de 21 de citate biblice și un număr însemnat de aluzii la Scripturile ebraice, cunoscute în vechea versiune grecească Septuaginta. Biblia este, așadar, și în cea de-a patra Evanghelie, marele cod pentru a interpreta persoana și misiunea lui Iisus. Nu lipsesc, apoi, nici amprentele unei tradiții iudaice foarte sectoriale, precum cea exprimată de amintita comunitate din Qumran, unde, printre sulurile comunității, a ieșit la lumină și un *Regulament de război al Fiilor luminii împotriva Fiilor întunericului*, iar ultima Evanghelie iubește acest dualism moral între lumină și întuneric.

Iar versetul 14 al imnului din prolog, „Și Cuvântul s-a făcut trup și și-a așezat cortul în mijlocul nostru" – ca să recurgem la un singur detaliu –, descrie întruparea *Lógos*-ului tocmai ca instalare a unui cort, *eskénosen*, aluzie la cortul chivotului legământului și la templul biblic. Mai avem aici, poate, și un joc verbal între consoanele *s-k-n*, care stau la baza nu doar a verbului grec, ci și a cuvântului ebraic *shekinah*, prin care, în iudaism, se indica „Prezența" divină în templu. Hristos ar fi Prezența supremă a lui Dumnezeu în cortul-templu al trupului său, al existenței lui istorice și a corpului său.

Dar mai este un semnal interesant care ne orientează spre destinatarii iudeo-creștini, chiar dacă ei aparțin unui mediu elenistic. De trei ori (9, 22; 12, 42; 16, 2) se regăsește termenul

aposynagogós, însemnând „exclus/expulzat din sinagogă". Or, această „excomunicare" a creștinilor de matrice iudaică a fost formalizată la conciliul ebraic din Iamnia, în Iudeea, în jurul anului 90, fiind susținută de o personalitate importantă precum Gamaliel al II-lea, care a introdus într-una dintre cele mai cunoscute rugăciuni ebraice, și anume *Shemoneh Esreh* (cele „Optsprezece binecuvântări"), acest blestem: „Fie nimiciți nazarinenii (eretici) într-o clipă și fie ei șterși din cartea vieții și să nu fie puși printre cei drepți".

În acest fel, se producea o fractură, înregistrată tocmai de a patra Evanghelie, al cărei autor introduce adesea polemici violente între Iisus și „iudei", care aproape că devin personificarea necredinței, așa cum, în alte cazuri, este „lumea". Avem, astfel, o urmă emblematică a sfâșietoarelor tensiuni care existau în acea vreme între Biserică și Sinagogă: creștinii, care până atunci trăiseră, în general, în sânul originilor lor iudaice, erau acum siliți să facă o alegere dureroasă, care, așa cum s-a văzut, este deja atestată de Matei la comunitățile siriano-palestiniene. Lucrul acesta nu exclude însă ca legătura cu ebraismul spiritual originar să se păstreze, așa cum afirmă însuși Iisus, atunci când întâlnește o samariteancă, deci o străină de iudaism: „mântuirea din iudei este" (4, 22).

Concluzia referitoare la destinatari poate fi formulată astfel: *Evanghelia după Ioan* se adresează creștinilor de matrice ebraică, locuitori, probabil, ai orașelor elenistice din Asia Mică (actualul țărm al Turciei), invitându-i „să rămână în cuvântul lui Iisus" (8, 31; 15, 7) și în „iubirea lui" (15, 4), gata să mărturisească public divinitatea lui Hristos, chiar cu riscul de a fi

expulzați din sinagogă. O Evanghelie, deci, care tinde spre confirmarea credinței, spre întărirea și aprofundarea cunoașterii teologice a lui Iisus Hristos. Verbul grecesc din prima încheiere a Evangheliei (20, 31), „ca să credeți", la conjunctiv prezent (*pistéuete*), vrea să spună, de fapt, „ca să continuați să credeți", evocând o credință, o constanță și un progres necesare în momentul alegerilor dificile.

PRIMA MIȘCARE A POVESTIRII EVANGHELICE

Partitura textuală a Evangheliei

După ce am dedicat un spațiu amplu contextului în care se inserează „Evanghelia spirituală", a venit momentul să îi depănăm trama, adică să-i trasăm planul, să-i citim partitura literară și tematică. Întâlnim, firește, date deja cunoscute după lectura celorlalte Evanghelii (Botezătorul, Iisus în Galileea, în Iudeea, patimile-moartea-învierea). Însă aici, totul este altfel. Botezătorul nu mai este profetul aprins de o înflăcărare apocaliptică, ci este martorul lui Iisus, „mielul Domnului", minunile sunt ordonate într-o grupare de șapte și sunt denumite „semne", cuvântările îl au în centru numai pe Hristos și misterul persoanei lui, moartea cuprinde deja în sine bucuria pascală.

A desluși structura, adică planul scrierii Evangheliei, este o cercetare căreia i s-au dedicat cu pasiune mulți cunoscători. Astfel, unii au văzut în text, în filigran, sărbătorile iudaice la care Iisus luase parte (trei Paști, o sărbătoare nenumită, marea Sărbătoare a Corturilor și cea a sfințirii templului din Ierusalim).

Alții s-au referit la cele șapte zile ale creației sau la opt săptămâni simbolice; alții, în schimb, au întrezărit în ea scheletul exodului biblic din Egipt, cu simbolurile și reprezentările sale. Unii s-au bazat pe temele teologice, alții au ordonat Evanghelia ca pe o dramă teatrală ce se consumă în lupta necontenită dintre Hristos și întuneric (lumea, Satana, iudeii), pe care evanghelistul o povestește apelând la imagini procesuale. Și multe alte interpretări, urmând felurite scheme și reconstituiri.

Este indiscutabil că *Evanghelia după Ioan* are o importantă linie de demarcație în capitolul 12: până în acel moment, Hristos și-a dezvăluit taina în fața lumii; din acel moment, el se va închide în lăcașul Cinei celei de taină și le va vorbi numai ucenicilor săi, pentru a ieși apoi în Ierusalim ca să trăiască evenimentul final al patimilor și al morții. Călătoria noastră înăuntrul textului va urma, la rândul ei, aceste două mișcări, încredințate doar câtorva note.

După marele imn din prolog, pe care l-am evocat deja, și după apariția pe scena lui Iisus a Botezătorului și a primilor ucenici (capitolul 1), ajungem la cel dintâi „semn": minunea, care pe evanghelist nu-l interesează ca act taumaturgic, ci ca revelație a unui aspect al tainei lui Hristos.

Ne aflăm într-un sat din Galileea, Cana – pe care tradiția populară îl identifică și astăzi cu un mic sat arab pe drumul ce duce de la Nazaret la Tiberiada, numit Kafr-Kenna, și care, astăzi, are în centru un sanctuar franciscan –, la o nuntă la care participă Iisus, mama lui, Maria, și ucenicii săi. În realitate, arheologii optează pentru un alt loc, Khirbet Qana, aflat la 14 kilometri de Nazaret, în direcția nord-est.

„Semnul" își are elementul simbolic în vin, un element drag speranței mesianice și apocaliptice. „Vinuri bune, limpezite" erau promise de Isaia (25, 6) pentru ospățul de la sfârșitul timpurilor, iar apocrifa *Carte a doua a lui Baruh* anunța pentru Împărăția mesianică viță-de-vie cu mii de ramuri, ramuri cu mii de ciorchini, ciorchini cu mii de boabe, fiecare bob putând să producă 460 de litri de vin! Cum este evident, în povestire, vinul lui Iisus este ultimul, cel mai bun și mai îmbelșugat. Hristos Mesia scânteiază în „semnul" său, care generează credință („ucenicii săi crezură în El"). Scena va rămâne, oricum, în închipuirea Occidentului ca o imagine de bucurie: să ne gândim numai la *Nunta din Cana* a lui Veronese (1563), aflată la Luvru.

Un rabin, o eretică, un slujbaș

Dar să mergem mai departe, pe urmele poveștii spuse de Ioan. Celui de-al patrulea evanghelist îi place să-și „tipizeze" personajele, transformându-le realitatea istorică în emblemă. Trei sunt aventurile de credință care defilează pe dinaintea ochilor noștri în capitolele 3–4. Primul personaj este Nicodim (probabil, o variantă greacă a unui posibil nume aramaic, Naqdimon), devenit apoi protagonistul unui vechi text apocrif, *Evanghelia* (sau *Memoriile*) *lui Nicodim*, iar mai recent, în *Scrisorile lui Nicodim* (1951), opera cea mai cunoscută a romancierului polonez Jan Dobraczyński, mort în 1994. „Mai-marele iudeilor" îl întâlnește pe Iisus, poate, într-o noapte vântoasă („Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este cu oricine e născut din Duhul", îi va spune

Iisus, mizând pe dublul înțeles, în greacă și în ebraică, al cuvântului *pnéuma/rūah*, ca „vânt", dar și ca „duh").

Căutarea sa vine din noapte și se pierde în noapte: la urmă, pe fundal, rămâne doar Hristos, ale cărui cuvinte sunt solemne și puternice (3, 16–17): „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea". Se profilează deja, la orizont, crucea lui Hristos, înălțată între cer și pământ ca semn al mântuirii și al speranței, învăluită în lumina slavei pascale. Este ceea ce va repeta Iisus la sfârșitul acestei prime mișcări a povestirii evanghelice, când va declara: „când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine" (12, 32). Învierea este o „proslăvire", o „înălțare la cer" care trage după Hristos, în slavă, omenirea mântuită.

Al doilea personaj este însă o „eretică". După ortodoxia iudaică a lui Nicodim, iată o femeie din Samaria, care îl întâlnește pe Iisus la o fântână. „Quaerens me sedisti lassus [...]", „Te-ai așezat, obosit, ca să mă cauți pe mine", cântă celebrul imn *Dies irae*, evocând acel moment în care, la fântâna lui Iacov, la poalele muntelui Garizim, un munte sacru și în zilele noastre pentru comunitatea heterodoxă a samaritenilor, Iisus a poposit pentru a vorbi cu femeia aceea, a cărei viață sufletească era mai degrabă neliniștită.

Revelarea lui Hristos pornește tocmai de la apa din fântână, dar crește într-o cuvântare înaltă și emoționantă (4, 1–42). „Oricine bea din apa aceasta va înseta iarăși; Dar cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa

pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viaţă veşnică. [...] Dar vine ceasul şi acum este, când adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în duh şi în adevăr". Femeia crede în Mesia Iisus („Ştim că va veni Mesia care se cheamă Hristos [...] Eu sunt, Cel ce vorbesc cu tine"), dar crede pentru că el i-a spus tot ce a făcut ea în căsnicia ei. Este o credinţă care, deşi e generoasă, e încă imperfectă.

Cel de-al treilea personaj, un slujbaş, funcţionar al regelui Irod Antipa, va fi cel care va însemna credinţa pură (4, 43–54). Ceilalţi evanghelişti, într-un pasaj paralel cu acesta, vorbesc despre un centurion roman; poate că şi acest funcţionar era păgân; am avea atunci un crescendo în triptic: de la evreul ortodox Nicodim la samariteanca eretică, iar apoi la figura aceasta absolut străină de Israel. Dar un crescendo are oricum loc în ce priveşte credinţa. Omului acestuia, într-adevăr, „Iisus i-a zis: Mergi, copilul tău trăieşte. Şi omul a crezut cuvântului pe care i l-a spus Iisus şi a plecat". Înainte chiar de a vedea înfăptuit al doilea „semn" al lui Iisus, care are loc, la fel ca primul, în Cana, omul acesta aderă la persoana misterioasă care a hotărât să-i asculte strigătul de tată disperat. Începând din acest moment, pe durata mai multor capitole, de la 5 la 10, fazele dezvăluirii lui Hristos sunt ritmate de sărbătorile iudaice.

Pâinea, lumina, apa

O sărbătoare ebraică nespecificată oferă cadrul celui de-al treilea „semn", cel al paraliticului de la scăldătoarea din Bethesda (sau Vitezda), în apropierea templului, cea cu cinci porticuri sau

„pridvoare" (iar arheologia a confirmat această informaţie, pentru că, într-adevăr, o galerie cu porticuri împărţea în două patrulaterul scăldătoarei, a cărei apă era destinată şi lustraţiilor templului din Ierusalim). Aici, Iisus rosteşte o amplă cuvântare, care este, în acelaşi timp, un autoportret al „Fiului" ce a primit de la Tată puterea de a judeca; acum, se conturează deja şi ciocnirea cu auditoriul său, care nu admite această realitate extraordinară a omului din faţa sa (capitolul 5).

Dar îndată, atenţia ne este atrasă de lungul şi remarcabilul capitol 6, care are drept fundal o sărbătoare pascală (cea de-a doua după aceea povestită în capitolul 2, 13, cu prilejul goniriineguţătorilor din templu) din orăşelul Capernaum, de pe Lacul Tiberiadei, mai precis din sinagoga de acolo. Sinagoga nu este cea pe care o admiră astăzi pelerinii, cu coloanele şi pereţii încă intacţi, posterioară cu cel puţin patru secole celei din Evanghelie, care îl primise pe Iisus şi care se afla, poate, în acelaşi loc. Firul conducător al capitolului ar putea fi tocmai cel de-al patrulea „semn" înfăptuit de Iisus, cel cu înmulţirea pâinilor, povestit la început.

Cuvântarea pe care Iisus o va ţine în acea sinagogă va avea, într-adevăr, ca temă „pâinea vieţii". Iese astfel în evidenţă semnificaţia profundă a minunilor povestite de cel de-al patrulea evanghelist. Acea pâine, oferită pe o pajişte mulţimii care îl urmează pe Iisus, devine „semnul" pâinii cuvântului, trupului şi sângelui lui Hristos.

Făcând referire la mana dăruită evreilor în pustiu, Iisus pregăteşte, în faţa interlocutorilor săi tot mai uimiţi şi mai scandalizaţi, un ospăţ deconcertant: „Cel ce mănâncă trupul Meu şi

bea sângele Meu are viaţă veşnică, şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (6, 54). E uşor de intuit reacţia de dezgust a unui auditoriu evreu din acea vreme, care considera că sângele este sacru, dar constituie şi o sursă de contaminare pentru cine se atinge de el. Însă e la fel de uşor de intuit care este rădăcina echivocului: Hristos vorbeşte de împărtăşania întru el, de o intimitate care se înfăptuieşte prin darul sacrificiului lui, ce se va consuma pe cruce. Este, totodată, uşor de înţeles că evanghelistul vede în acele cuvinte posibilitatea de unire cu Hristos prin sfânta împărtăşanie, ritualul specific creştin al frângerii şi împărţirii pâinii (*Lc.* 24, 35; *Fap.* 2, 42).

Nu întâmplător, unii exegeţi văd în cuvântarea lui Iisus din sinagoga din Capernaum o formulă euharistică proprie Bisericilor inspirate de Ioan, analoagă celei din Cina cea de taină, care însă nu este descrisă la Ioan. În celelalte Evanghelii, Iisus rostea la acea cină: „Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu" (*Mt.* 26, 26). Aici, în cuvântarea din Capernaum, Iisus declară: „pâinea pe care Eu o voi da pentru viaţa lumii este trupul Meu" (6, 51).

Mai mult, în aceeaşi direcţie ar trebui interpretat şi al cincilea „semn" al lui Iisus, şi anume strania plimbare, la orele serii, pe lac (6, 16–26). Este, de fapt, o trimitere la exodul poporului lui Israel din Egipt, prin mijlocul Mării Roşii, şi la textul unui psalm: „În mare este calea Ta şi cărările Tale în ape multe şi urmele Tale nu se vor cunoaşte" (76, 18). În această „schimbare la faţă" relatată de Ioan, Hristos dezvăluie posibilitatea unei prezenţe reale a lui („Sunt eu! Nu vă temeţi!"), care, deşi eficace, ca şi cum ar fi reală, nu este fizică şi materială. O prezenţă

asemenea celei încredinţate pâinii şi vinului împărtăşaniei – trupul şi sângele său.

O altă sărbătoare ebraică, cea a Corturilor, care are loc toamna, constituie cadrul unei noi secvenţe: ea cuprinde capitolele 7–9. Este o solemnitate plină de bucurie, legată iniţial de culesul viilor, celebrată şi astăzi de evrei, cu corturi împodobite cu frunze; această sărbătoare comemora drumul poporului lui Israel prin pustiu, înainte de a sosi pe Pământul făgăduinţei, şi popasurile lui în corturi şi colibe. Ritualul era ritmat de o procesiune cu ramuri de palmier, de mirt, de salcie şi cu fructe de cedru, însoţită de lumina torţelor aprinse în noapte şi de apă luată din izvorul Siloam din Ierusalim, care, adusă într-o amforă de aur, era vărsată apoi în templu, pe altarul de sacrificii, pentru a invoca ploile de toamnă.

În jurul acestor simboluri, Iisus ţese o altă cugetare însoţită de un „semn", al şaselea. Cugetarea se desprinde din cuvântări ample, care se prelungesc uneori în polemici dure cu „iudeii", dar care cunosc şi unele momente teologico-lirice, aşa cum se întâmplă în ultima zi, marea zi de sărbătoare, cea de-a şaptea (7, 37). Folosindu-se de simbolul apei, chiar la acea celebrare, Hristos exclamă: „Dacă însetează cineva, să vină la Mine şi să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura [aluzie la *Ps.* 77, 18 şi la *Zah.* 14, 18], râuri de apă vie vor curge din pântecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El" (7, 37–39).

Cel de-al şaselea „semn" – după cel al nunţii din Cana, cel al fiului slujbaşului şi cel al paraliticului de la scăldătoarea din Bethesda, al înmulţirii pâinilor şi al mersului pe ape – este acela

al orbului din naștere (capitolul 9); acest „semn" contopește cele două simboluri ale Corturilor, adică apa din Siloam și lumina: pe de o parte, orbul trebuie să-și spele ochii tocmai în apele acelui izvor, după ce Iisus îl unsese cu un amestec de mâl și salivă (medicina antică atribuia o virtute terapeutică salivei în unele boli de ochi); pe de altă parte, acela vede iarăși lumina soarelui.

În realitate, „deschiderea ochilor" orbului este înțeleasă ca o parabolă a conversiunii: la sfârșit, orbul tămăduit e la picioarele lui Iisus, slăvindu-l, în vreme ce pronunță profesiunea de credință: „Cred, Doamne" (9, 38). Este o pagină de mare forță, jucată pe contrastul dintre lumină și întuneric în valoarea sa „fizică" și spirituală, contrast citit de tradiție în cheie baptismală (șapte fresce din catacombele romane o interpretează deja în acest sens), dar este și mărturia ulterioarei „excomunicări" – deja amintită de noi –, la care cei ce credeau în Hristos erau condamnați de către autoritățile sinagogii: „iudeii puseseră acum la cale că, dacă cineva va mărturisi că El este Hristos, să fie dat afară din sinagogă" (9, 22).

O altă cuvântare solemnă a lui Iisus are loc pe fundalul templului. Hristos se prezintă cu îndrăzneală ca „bunul păstor" (în grecește, termenul este însă *kalós*, adică „frumos", conform viziunii semite, care contopea frumusețea, bunătatea și dreptatea), titlu al lui Dumnezeu însuși și al lui Mesia (capitolul 10). El se identifică și cu „poarta" sălașului oilor, care este o imagine a templului, dezvăluindu-se încă o dată (vezi 1, 14 și 2, 19–22) ca fiind lăcașul suprem al prezenței divine. Spațiul sacru este însuși templul simbolic spre care se îndreaptă turma credincioșilor pe care Iisus îi cunoaște pe nume și care cred în cuvântul lui.

Grandiosul „semn" al mormântului lui Lazăr

La final (10, 22), se evocă o altă sărbătoare iudaică, și anume cea a sfințirii templului, mai precis, comemorarea celei de-a doua sfințiri înfăptuite în anul 165 î.Hr. de către Iuda Macabeul, după devastările idolatrice siro-eleniste (în prezent, este sărbătoarea iudaică de iarnă, Hanuka). De aici începând, mișcarea celei de-a patra Evanghelii ia avânt, îndreptându-se spre încheiere.

Încheierea este oferită de un „semn" răsunător, cel de-al șaptelea și ultimul, și anume învierea lui Lazăr (capitolul 11), atât de drag istoriei credinței și artei. Provocatoare, din pricina problemelor istorice pe care le ridică (deși indicații topografice și ambientale nu lipsesc), povestirea acestui „semn" este văzută de evanghelist în lumina viitoarei îngropări și învieri a lui Hristos, anticipare a destinului tuturor celor ce cred în el. În capitolul 5, 25, Iisus spusese: „morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei ce vor auzi vor învia". Acum, la chemarea imperioasă a lui Hristos, „Lazăre, vino afară!", prietenul lui Iisus iese din mormânt, „legat la picioare și la mâini cu fâșii de pânză și fața lui era înfășurată cu mahramă".

Așadar, un dublu „semn" pascal, atât pentru Hristos, cât și pentru creștin. Din acel moment, gesturile și cuvintele lui Iisus vor merge în această direcție. Uleiul aromatic cu care Maria, sora lui Lazăr (și nu o păcătoasă sau o femeie anonimă, cum spun ceilalți evangheliști), îi unge picioarele lui Iisus este simbolul iminentei îngropăciuni care îl așteaptă pe Fiul Omului (12, 1–11). Pentru a folosi chiar expresia lui, Hristos se simte de

acum ca bobul de grâu căzut în pământ şi hărăzit morţii: numai aşa va putea deveni spic şi va „aduce multă roadă" (12, 24).

CEA DE-A DOUA MIŞCARE A POVESTIRII EVANGHELICE

„Şi era noapte"

„A venit ceasul ca să fie preaslăvit Fiul Omului" (12, 23). Cuvintele acestea pot fi socotite pecetea celei de-a doua mişcări a *Evangheliei după Ioan*. Este acel „Ceas" – cum se exprimă evanghelistul – care conţine revelaţia culminantă a lui Hristos, prin cuvintele şi chiar prin viaţa lui. Cuvintele sunt cele de rămas-bun, adresate ucenicilor în cadrul unei cine (dar, după cum se ştie, nu este vorba de împărtăşanie, deja prezentată în cuvântarea din sinagoga de la Capernaum, în capitolul 6), iar gestul este unul simbolic, de slujire şi dăruire: spălarea picioarelor ucenicilor săi, într-un act de desăvârşită umilinţă pentru un evreu.

Începutul povestirii, care cuprinde mai multe rostiri de rămas-bun, asemenea unui testament, este grăitor: „Iar înainte de sărbătoarea Paştilor [cel de-al treilea şi ultimul Paşte de la Ioan], ştiind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, până la sfârşit i-a iubit" (13, 1). Sugestivă şi emoţionantă este şi recunoaşterea trădătorului, în gestul de a oferi „îmbucătura oaspetelui" (din ritualul evreiesc) lui Iuda, care, „după ce a luat bucăţica de pâine, a ieşit numaidecât. Şi era noapte" (13, 30).

Aşadar, în ultima seară a vieţii sale, Hristos vorbeşte îndelung. Evanghelistul elaborează acele cuvântări ce reflectă tehnica, de-acum cunoscută, în „valuri" care se amplifică unele pe altele, întărind teme deja schiţate. Două sunt cele capitale: credinţa şi iubirea. E necesar să citim în întregime capitolele 13–17, pentru a descoperi farmecul şi profunzimea mesajului lui Iisus. Vom face însă numai două citări. În ce priveşte credinţa, care înseamnă intimitate sau comuniune cu Hristos: „Eu sunt viţa cea adevărată şi Tatăl Meu este lucrătorul. [...] Rămâneţi în Mine şi Eu în voi. Precum mlădiţa nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi, dacă nu rămâneţi în Mine. Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele. [...]" (15, 1.4–5). Iar în ce priveşte iubirea: „să vă iubiţi unul pe altul, precum v-am iubit Eu" (15, 12). Comparaţia nu mai este cea biblică: „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi", ci e una totală şi paradoxală: „precum v-am iubit Eu", adică până la dăruirea totală, deoarece „mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi" (15, 13). În acest context apare şi figura „ucenicului iubit", a cărui realitate istorică – aşa cum am mai spus – poate fi interpretată în multe feluri, dar a cărui realitate simbolică este de netăgăduit.

După ce a promis de cinci ori prezenţa Duhului Adevărului (14, 16–17; 14, 25–26; 15, 26–27; 16, 7–11; 16, 12–15), „apărătorul" ucenicilor în lupta împotriva răului şi a lumii, cuvintele lui Iisus se transformă, spontan, în rugăciune. Conştient că sfâşierea provocată de moarte este asemenea unei naşteri care generează viaţă (16, 21), el îi încredinţează Tatălui comunitatea credincioşilor, ca să fie una, solidară în iubirea pentru Hristos,

pentru Dumnezeu și a fiecăruia pentru celălalt. Capitolul final al cuvântărilor din acea seară (capitolul 17), numit în mod convențional „rugăciunea sacerdotală a lui Iisus", este, în realitate, un cânt de slavă care îmbrățișează toate veacurile și care se stinge rostind cuvântul „iubire": „iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei" (17, 26).

Grădina măslinilor, lângă apa Chedronului

Patimile după Ioan încep în Grădina Ghetsimani (adică „teasc pentru măsline"), unde Hristos este arestat într-o scenă epifanică: „Eu sunt!" declară Iisus, evocând același „Eu sunt" al lui Dumnezeu, cunoscut deja de noi, și făcându-i pe prigonitorii lui să cadă la pământ. Ne aflăm la începutul capitolului 18: în încheierea povestirii patimilor, va mai fi o grădină (19, 41), cea în care se află mormântul oferit trupului lui Iisus de un discipol al său, Iosif din Arimateea (poate actuala localitate Rentis, aflată la 14 kilometri de Lod, în apropiere de Tel Aviv). La Ioan, povestirea patimilor, deși cu aceeași structură ca la ceilalți evangheliști, are o anume originalitate a sa, care a cucerit artele, îndeosebi istoria muzicii. Ținem să dăm numai două exemple, mai degrabă rafinate, astfel încât să putem citi capitolele 18–19 ale lui Ioan, având drept fundal sonor o muzică de mare intensitate.

Primul ne este oferit de Heinrich Schütz, care, în anul 1665 și în cel următor, a compus două versiuni, una, *Johannes-Passion* (*Patimile după Ioan*), pentru Vinerea Mare (SWV 481), o partitură de mare forță spirituală și mistică, subliniată de dominanta gregoriană, singura concesie dramatică fiind încredințată

părților corale. Dar înălțimea supremă este încă o dată atinsă de Bach, cu *Johannes-Passion* (BWV 245), compusă pentru Vinerea Mare din anul 1724, refăcută de patru ori până în 1747 și care durează puțin mai mult de o oră. Minunatul cor de la început zugrăvește în chip inspirat suferințele lui Hristos, care înduioșează și inima ascultătorului: Wagner a definit acest pasaj „taumaturgul muzicii". În schimb, coralul final dezvăluie metamorfoza pe care o cunoaște, prin moartea lui Hristos, moartea însăși: de la pedeapsă la speranță, de la groază la strălucire.

Patru sunt scenele patimilor și morții lui Iisus în povestirea evanghelică a lui Ioan. Prima este, așa cum spuneam, cea din grădina de peste pârâul Chedron, care curgea la poalele Muntelui Măslinilor, fiind dominată de figura lui Hristos, care le adresează celor ce îl împresoară ca să-l aresteze acel mesaj puternic al divinității: „Eu sunt" (18, 1–11). Cea de-a doua scenă este ocupată de procesul iudaic care îi aduce în scenă atât pe fostul mare preot Anna (abreviere a numelui Ioan), cât și pe cel aflat în funcție, Caiafa (18, 12–27). Acum intră în acțiune „ucenicul iubit", care are acces în palatul sacerdotal. Cea de-a treia, mai degrabă originală în această Evanghelie, este scena procesului roman (18, 28 – 19, 16). Scena e redată prin verbe de mișcare care ritmează succesiunea evenimentelor (vezi 18, 28–29; 18, 33; 18, 38; 19, 4; 19, 9; 19, 13). Este subliniată în mai multe rânduri regalitatea lui Hristos, o regalitate paradoxală, pentru că se manifestă în timp ce e torturat. Cu cununa de spini pe cap, cu mantia de purpură pe umeri, Iisus este pălmuit și venerat în mod sarcastic: „Bucură-te, regele iudeilor!" (19, 1–3). Celebru este și dialogul dintre Iisus și procuratorul roman, Pilat, un dialog reluat în multe

opere literare. Drept exemplu, propunem reelaborarea simbolică din romanul *Maestrul și Margareta* al scriitorului rus Mihail Bulgakov, capodoperă la care acesta a lucrat până la moartea sa, în 1940, fiind publicată postum, între 1966 și 1967.

„Deci Pilat a intrat iarăși în pretoriu și a chemat pe Iisus și I-a zis: Tu ești regele iudeilor [...] Împărăția Mea nu este din lumea aceasta. [...] Deci i-a zis Pilat: Așadar ești Tu împărat? Răspuns-a Iisus: Tu zici că Eu sunt împărat. Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu. Pilat I-a zis: Ce este adevărul?" (18, 33–38). Așa-numita „ironie" a lui Ioan stă în ambiguitatea termenilor „împărat" și „adevăr", având cu totul alt sens pentru Pilat decât pentru evanghelist, care îi considera manifestarea slavei și revelația pe care Hristos o aduce lumii tocmai prin crucificarea sa. Iar crucea din cea de-a patra și ultima scenă (19, 17–42) devine deconcertantul tron regal al lui Hristos.

Sus, pe cruce, el înfăptuiește atragerea la sine a întregii umanități, pentru a o smulge din ghearele întunericului, așa cum anunțase mai înainte: „Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine" (12, 32). De sus, el încredințează, printr-o ultimă poruncă, mai solemnă decât un testament, Mariei și „ucenicului iubit" misiunea de a-i continua prezența și cuvântul prin Biserică: „Femeie, iată fiul tău! Apoi a zis ucenicului: Iată mama ta!" (19, 26–27). Sus, pe cruce, el își pecetluiește existența printr-un ultim cuvânt, *tetélestai!*, adică totul a atins *télos*-ul, ținta, deplinătatea, lucrarea sa a fost îndeplinită (19, 30). Acolo, sus, dinaintea ochilor evanghelistului, se celebrează adevăratul triumf al lui Hristos, care acum trebuie să continue în istorie.

Surprinzătorul echivoc al Mariei din Magdala

Evanghelistul acordă o mare importanţă gestului soldatului roman, care, pentru a adeveri moartea lui Hristos, îl străpunge în coastă, de unde ţâşneşte apă şi sânge (19, 31–37): în acel gest de o cruzime inutilă, Ioan vede simbolul mielului pascal şi al apei sacre care ţâşnea în templu (*Iez.* 47, *Zah.* 14, 8; şi *In.* 7, 37–39) şi poate că intuieşte şi semnul botezului (apa) şi al împărtăşaniei (sângele), ritualuri prezente, în vremea lui, în comunităţile creştine de la începuturi.

Capitolul pascal, 20, merge în aceeaşi direcţie, slăvind în două dipticuri prezenţa lui Hristos, care se continuă în cea a Bisericii. Pe de o parte, iată mormântul gol, descoperit de Petru, de „celălalt ucenic" (Ioan) şi de Maria din Magdala, iată întâlnirea acesteia din urmă cu Hristos cel înviat. Magdalena are o importanţă deosebită în acest prim diptic. O ştim deja la picioarele crucii – şi câte tablouri sau fresce n-au înfăţişat-o astfel în acea situaţie extremă! Acum, însă, are loc un lucru surprinzător.

Maria nu-l recunoaşte pe Hristos, ba chiar îl confundă cu paznicul grădinii cimitirului, iar acesta este un semn evident că, pentru a înţelege taina învierii lui Hristos – eveniment încrustat în istorie, dar destinat să o depăşească –, este nevoie de o „privire" diferită, cea a credinţei. Şi numai când o cheamă, rostindu-i numele, îl recunoaşte pe Iisus, iar acele cuvinte – devenite în versiune latină *Noli me tangere* – indică tocmai starea transcendentă a lui Hristos înviat („Nu mă atinge [...] ci du-te şi spune-le fraţilor mei..."; în realitate, sensul este acela de a nu-l

ţine în loc pe Hristos, presupunând că, după ce l-a recunoscut, ea i s-a aruncat la picioare şi i le-a îmbrăţişat).

Această scenă, după cum bine se ştie, a făcut subiectul atâtor reprezentări, începând cu cea a lui Duccio di Boninsegna, din 1311, din polipticul de la Siena, continuând cu fresca din Mănăstirea San Marco de la Florenţa, pictată de Beato Angelico (1440), cu tabloul lui Tiţian (1511), aflat la National Gallery din Londra, şi ajungând până la Graham Sutherland, în catedrala din Chichester (1903) – pentru a da doar câteva exemple.

Celălalt diptic, la fel de celebru, înfăţişează două întâlniri ale lui Hristos înviat, în două scene succesive. În prima, avem ceea ce specialiştii au numit „Cincizecimea lui Ioan": sub simbolul „suflului" (vântul), Hristos cel înviat pogoară Duhul Sfânt asupra apostolilor reuniţi la cină, conferindu-le puterea de a ierta de păcate şi de a participa la lucrarea sa de învingere a răului. În cea de-a doua scenă, protagonistul este Toma, apostolul neîncrezător, iar apoi încrezător, care vrea să atingă cu mâna rana din coasta lui Hristos. Precum o parabolă în acţiune, acest episod este o lecţie pe care Hristos cel înviat i-o oferă Bisericii, ca să creadă chiar şi „fără să vadă" cu ochii, adică fără experienţa senzorială şi raţională: Toma, „pentru că M-ai văzut ai crezut. Fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut!" (20, 29).

O a doua ediţie a Evangheliei după Ioan

Se încheie, astfel, cea dintâi ediţie a Evangheliei, iar o primă concluzie (20, 30–31) îi indică finalitatea („ca să credeţi că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, şi, crezând, să aveţi

viaţă în numele Lui"). Dar povestea nu s-a terminat. După martorul Ioan, după tradiţia născută din Ioan, după Evanghelia scrisă de Ioan, mai există o etapă, un adaos la istoria alcătuirii acestei Evanghelii. Este o a doua ediţie a ei, care, în afară de unele intervenţii interne, adaugă un nou capitol, al 21-lea, cu o nouă încheiere generală (21, 24–25), menită să proslăvească lucrarea „ucenicului iubit" şi cea a lui Hristos („lumea aceasta n-ar cuprinde cărţile ce ar fi de scris" despre Iisus şi istoria sa).

Dacă acceptăm părerea Sfântului Irineu, episcop de Lyon în secolul al II-lea, relatată în *Istoria bisericească* de Eusebiu din Cezareea (secolele al III-lea – al IV-lea), martorul iniţial, apostolul Ioan, ar fi murit la o vârstă foarte înaintată, spre sfârşitul secolului I, pe vremea împăratului Traian (98–117). Iată însă că, în capitolul adăugat, al 21-lea, se menţionează explicit moartea aceasta, într-o naraţiune aluzivă. Iisus îi răspunsese lui Petru, care îl întrebase despre soarta „ucenicului iubit": „Dacă voiesc ca acesta să rămână până voi veni [eu din nou], ce ai tu?" Iar „editorul" notează: „De aceea a ieşit cuvântul acesta între fraţi, că ucenicul acela nu va muri; dar Iisus nu i-a spus că nu va muri" (21, 22–23).

Dar moartea, deşi foarte târzie, îl ajunge totuşi din urmă şi pe „ucenicul iubit". Se încheie, în acest fel, o epocă, cea apostolică, a primilor martori. Poetul romantic englez Robert Browning (1812–1889), în poemul său *O moarte în pustiu*, îşi imagina golul resimţit de comunitatea creştină de la începuturi atunci când s-a stins ultimul glas al martorilor direcţi: „Nu va rămâne pe pământ (gândeşte-te!)/ nicio fiinţă care să fi cunoscut,/ care să fi văzut cu ochii săi,/ să fi atins cu mâinile sale/ pe Acela care e dintru

început, Cuvântul Vieţii./ Cum va fi când nimeni nu va mai spune:/ Eu l-am văzut?"

Rămâne doar Biserica în structura ei vizibilă, care are drept reper figura lui Petru, a cărui misiune va continua: el va trebui să „iubească" şi „să păstorească oile" Domnului, cum se spune în 21, 15–17. Dar şi el este de-acum mort, după cum se deduce dintr-o frază simbolică, atribuită lui Iisus şi comentată de evanghelist: „Adevărat, adevărat zic ţie: Dacă erai mai tânăr, te încingeai singur şi umblai unde voiai; dar când vei îmbătrâni, vei întinde mâinile tale şi altul te va încinge şi te va duce unde nu voieşti. Iar aceasta a zis-o, însemnând cu ce fel de moarte va preaslăvi pe Dumnezeu. Şi spunând aceasta, i-a zis: Urmează mie" (21, 18–19).

Încheiem aici ultima Evanghelie, cu complexa ei istorie pe care am încercat să o reconstituim. La sfârşit, rămân înaintea noastră Biserica şi două mărturii emblematice care dăinuie în timp, Petru şi Ioan. Dar înainte să ne despărţim de cea de-a patra Evanghelie, am vrea să mai aruncăm o ultimă privire de sus, astfel încât să-i sesizăm mesajul global, de natură înalt hristologică.

Gloriosul portret al lui Iisus, datorat lui Ioan

Într-adevăr, din cele 21 de pagini, reiese, înainte de toate, un portret glorios al lui Iisus, Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu el însuşi, Mântuitor, pâinea vieţii, lumina lumii, păstorul cel bun, calea, adevărul şi viaţa, învierea, viaţa adevărată, *Lógos*-ul întrupat. El este, *stricto sensu*, marele „simbol" care unifică întreaga Evanghelie, dacă este adevărat că totul converge

și totul e „ținut laolaltă" („simbol" vine de la *syn-bállein*) de ființa lui. Mai precis, putem identifica la el patru trăsături.

El este singurul Fiu al lui Dumnezeu, trimis în lume pentru a o mântui (3, 16–17); El este „întru Tatăl și Tatăl este întru" El (14, 10–11). Iisus mai este și *Lógos*, Cuvântul care era de la început la Dumnezeu, dar care intră în timp și în trup pentru a ni-l arăta pe Dumnezeu și a ne face fiii săi (cea de-a patra Evanghelie face însă distincție între *hyós*, „Fiul", și oameni, *tékna*, „fii"). În al treilea rând, el este Fiul Omului, titlu solemn și apocaliptic, preluat din capitolul 7 al lui Daniel și cunoscut și celorlalți evangheliști; ca atare, Iisus este judecătorul universal, dar este și cel care îi atrage pe toți la sine, cu lumina crucii. În sfârșit, cum am spus de mai multe ori, în viziunea lui Ioan, Hristos se află la același nivel cu Dumnezeu, folosind de zece ori locuțiunea „Eu sunt" (*egō eīmi*), ce reprezintă felul în care se prezintă Dumnezeu în Vechiul Testament (vezi, de exemplu, 8, 24.28 și 13, 19).

Minunile, „semnele", „lucrările" lui făcute avându-l înăuntrul său pe Tatăl ceresc, cuvintele din grandioasele sale cuvântări, crucificarea lui „regală", care este începutul mântuirii și al slavei, continuarea prezenței sale în Biserică prin Duhul Sfânt sunt o mărturie completă a acestui primat absolut al lui Hristos în cea de-a patra Evanghelie. Așa cum scrie poetul iezuit englez Gerard Manley Hopkins (1844–1889), el „acționează în zece mii de locuri,/ cu iubire în mădulare, cu iubire în ochi care nu sunt ai săi,/ adresându-se Tatălui prin chipurile oamenilor".

Omenirea este reprezentată de Ioan cufundată în întuneric. Orizontul istoriei este, într-adevăr, fracturat în două părți opuse:

nu este dualismul metafizic, ci cel existențial, aflat între întuneric și lumină, între trup și suflet, între Satana și Dumnezeu, între jos și sus, între ură și iubire, între lumea cu principele său și Hristos, „rege nu din lumea aceasta". Alegerea de a crede, de a iubi și de „a rămâne" în Hristos înseamnă a opta pentru lumină, mai bine zis, a ne cufunda în lumină, așadar, a ne mântui.

Din această perspectivă, destinul nostru ultim se împlinește chiar acum; prin întrupare, veșnicia lucrează deja în curgerea magmatică a istoriei: „Cel ce crede în El nu este judecat, iar cel ce nu crede a și fost judecat, fiindcă nu a crezut în numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu. [...] Dacă cineva va păzi cuvântul Meu, nu va vedea moartea în veac" (3, 18; 8, 51). Iubirea pe care o trăiește credinciosul este deja reprezentarea vie a stării definitive de mântuire.

Biserica, zugrăvită – după cum am văzut – în capitolul 21, este locul în care triumfă iubirea de Hristos și de semeni, așa cum apare în dialogul final dintre Hristos înviat și Petru: „Simone, fiul lui Iona, Mă iubești? El I-a zis: Da, Doamne, Tu știi că Te iubesc" (21, 16–17). Credința și iubirea personală ne cufundă deja în veșnicie, deși caducitatea ne învăluie ca un veșmânt, iar deplinătatea vieții continuă să se lase așteptată („Eu îl voi învia în ziua cea de apoi", se repetă în 6, 39.40.44.54).

„Evanghelie spirituală" și exigentă, deformată de erezii și de unele ortodoxii prea rigide, ultima Evanghelie se află, în întregime, în slava chipului lui Hristos, care pătimește și totodată împărățește, rănit și totodată învăluit în lumină, umilit și glorificat. Toate duc spre el, întocmai cum a scris Boris Pasternak, autorul romanului *Doctor Jivago*, în ultimele două strofe ale poeziei

Grădina Ghetsimani, atribuindu-i lui Hristos aceste cuvinte extreme și supreme:

> Vezi, secolele merg și merg ca-n pilde.
> Din mers, pot ele să se-aprindă, jar.
> Spre slava ei cea prea înfricoșată
> Pogor în chinul groapei voluntar.
>
> Și mă înalț apoi după trei zile,
> Și, tot așa, ca plutele pe apă,
> Convoi prelung, ieșind din întuneric,
> Vin veacurile-n șir la judecată[1].

BIBLIOGRAFIE

Barreto, J.M., *Il Vangelo di Giovanni*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 1982.

Brown, R.E., *Giovanni*, 2 vol., tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 1982.

Brown, R.E., *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2007.

Dodd, C.H., *L'interpretazione del quarto Vangelo*, tr. it. Paideia, Brescia, 1983.

Dumoulin, P., *Giovanni. Il Vangelo dei Segni. Il Vangelo dell'Ora*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016.

Fabris, R., *Giovanni*, Borla, Roma, 1992.

Grasso, S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma, 2008.

Infante, R., *Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2015.

Léon-Dufour, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 4 vol., tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1990–1998.

[1] Boris Pasternak, *Grădina Ghetsemani*, în *Lirice*, tălmăcire și prefață de Marin Sorescu, Editura Univers, București, 1989, p. 129.

Matéos, J., Barreto, J., *Il Vangelo di Giovanni*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 1982.

Moloney, F.J., *Il Vangelo di Giovanni*, tr. it. Elledici, Leumann (Torino), 2007.

Nicolaci, M., *Vangelo secondo Giovanni*, în Virgili, R. (ed.), *I Vangeli*, Àncora, Milano, 2015, pp. 1251–1667.

Panimolle, S.A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 3 vol., Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998.

Schnackenburg, R., *Il Vangelo di Giovanni*, 4 vol., tr. it. Paideia, Brescia, 1998.

Segalla, G., *Giovanni*, Edizioni Paoline, Roma, 1989.

Simoens, Y., *Secondo Giovanni*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000.

Sloyan, G., *Giovanni*, tr. it. Claudiana, Torino, 2008.

Strathmann, H., *Il Vangelo secondo Giovanni*, tr. it. Paideia, Brescia, 1973.

Van den Bussche, H., *Giovanni*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 1970.

Vignolo, R., *Personaggi del quarto Vangelo*, Glossa, Milano, 2003.

Wengst, K., *Il Vangelo di Giovanni*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2005.

Wilckens, U., *Il Vangelo secondo Giovanni*, tr. it. Paideia, Brescia, 2002.

Zevini, G., *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma, 2009.

Zumstein, J., *Il Vangelo secondo Giovanni*, 2 vol., tr. it. Claudiana, Torino, 2017.

6
Copilăria lui Iisus

Bertolt Brecht a fost o figură esenţială a teatrului din secolul al XX-lea. Viziunea sa de orientare marxistă era net ostilă oricărei forme de religiozitate. Cu toate acestea, din culegerea lui de poezii scrise între 1918 şi 1933, răzbate un intens freamăt de spiritualitate, legat de naşterea lui Iisus, citită în cheia specifică mesajului evanghelic adresat săracilor şi celor de pe urmă. În acest sens, este semnificativă o frază a Sfântului Pavel: Hristos, „bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogăţiţi" (*2 Cor.* 8, 9). Iată poezia „de Crăciun" a lui Brecht:

Astăzi stăm jos, aici, în ajunul
Crăciunului, noi, oameni sărmani,
într-o cămăruţă friguroasă,
vântul suflă afară, vântul pătrunde.
Vino, Doamne, bunule Iisus, la noi,
întoarce-ţi privirea:
căci chiar avem nevoie de tine.

Vestea îngerului

Am putea-o defini, prin excelenţă, „evanghelia Pruncului": este vorba despre patru capitole evanghelice, două ale lui Matei şi două ale lui Luca, în total 180 de versete, care nu sunt destinate numai copiilor – cum s-a afirmat, adesea, greşit –, dar îl au în centru pe Pruncul Iisus, al cărui profil este însă cel al lui Hristos. Cu alte cuvinte, naşterea acelui copil şi existenţa lui sunt deja „vestea cea bună", o „evanghelie", adică un anunţ al mântuirii. În realitate, asupra primelor două capitole, atât din Matei, cât şi din Luca, s-a concentrat cu emfază o anume retorică privind naşterea, tot mai deformată pe măsură ce se apăsa pe pedala sentimentelor frumoase sau, mai rău, a consumerismului.

Desigur, parfumul acelor pagini, imaginile lor, patosul care le străbate, efectele teatrale şi cântecele care le însoţesc au cucerit arta şi credinţa. Este cu neputinţă să alegem un exemplu din infinitele „Nativităţi" prezente în pictură sau în literatură; nenumărate au fost şi compoziţiile muzicale inspirate de aşa-numitele „Evanghelii ale copilăriei". Ca să dăm totuşi un exemplu, lăsând la o parte numeroasele „pastorale de Crăciun", amintim doar uimitorul oratoriu *Copilăria lui Hristos*, op. 25, compus de Hector Berlioz în 1854, recurgând la imaginaţia Evangheliilor apocrife, mai ales pentru a descrie exilul egiptean al copilului Iisus, la Sais.

Dar, pentru a înţelege puţinele şi densele pagini evanghelice despre copilul Iisus, trebuie să recurgem îndeosebi la teologie. Vom urmări, în principal, trama celor două naraţiuni, a lui Matei şi a lui Luca: ele nu coincid decât în elementele fundamentale şi dezvăluie o calitate istorică, literară şi spirituală

foarte diferită față de cea din restul Evangheliilor care le cuprind. Este vorba, așadar, de un fel de „proto-evanghelii" care încearcă să traseze liber un chip al lui Iisus, legându-se de primul capăt al firului vieții sale pământești. Este ceea ce va face Ioan, dintr-o perspectivă mai „formală" și mai puțin narativă, în imnul-prolog al Evangheliei lui, evocat mai înainte.

Să pornim de la un pasaj din Luca, relatarea Bunei Vestiri a Mariei (1, 26–38), modelate după o schemă deja cunoscută în Vechiul Testament, cea a nașterilor unor personaje faimoase, precum Samson (*Jud.* 13–16) sau regele Emanuel, la Isaia (7, 10–17). Suntem la Nazaret, un sat care nu este menționat în Sfintele Scripturi ale lui Israel. Iată cum descrie un arheolog franciscan, Bellarmino Bagatti, urmele unei foarte vechi tradiții devoționale descoperite de el într-o casă din Nazaret, transformată de iudeo-creștini, curând după viața lui Iisus, în lăcaș de cult: „În tencuială, am găsit o inscripție cu caractere grecești. Ea conținea, în partea de sus, literele grecești *XE*, iar în partea de jos, *MAPIA*. Este evident că trebuie să ne referim la cuvintele grecești pe care *Evanghelia după Luca* le atribuie îngerului vestitor: *Cháire Maria*, Ave Maria". În realitate, salutul acesta trebuie tradus prin „Bucură-te, Marie", pentru că el preia o formulă veterotestamentară adresată „fiicei Sionului", a Ierusalimului (*Sof.* 3, 14–15).

Cu acea comunicare îngerească, semn al unei revelații transcendente, se conturează, în povestirea lui Luca despre vestirea Mariei, un mic Crez ce oferă o perfectă definiție a identității lui Hristos, născut de această femeie din Nazaret. Cuvintele arhanghelului Gavriil, mesagerul divin, sunt acestea: „iată vei lua în pântece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus.

Acesta va fi mare și Fiul Celui Preaînalt se va chema și Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său. Și va împărăți peste casa lui Iacov în veci și împărăția Lui nu va avea sfârșit. [...] Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (*Lc.* 1, 31–33.35).

Este același anunț al „întrupării", adică al întâlnirii dintre divin și uman în Iisus, exprimat de Ioan în fraza esențială „Cuvântul S-a făcut trup" (1, 14), despre care deja am vorbit. Din acest motiv, Maria este prezentată printr-o aluzie la chivotul legământului din templul din Sion, peste care se întindea „umbra" prezenței divine; de aceea este ea interpelată de înger drept *kecharitoméne*, adică „cea plină de har" de la Dumnezeu. Fiul său va fi, după cum spunea poetul german Novalis, în ale sale *Imnuri către noapte*, scrise între Crăciunul anului 1799 și Epifania (Boboteaza) din anul 1800, „rod infinit al tainicei împreunări". Iar filosoful german Johann G. Fichte, într-o predică rostită de sărbătoarea Bunei Vestiri, în 25 martie 1786, exclama: „Ni se pare puțin că, dintre toate milioanele de femei de pe pământ, Maria a fost singura aleasă ca să-l nască pe Omul-Dumnezeu Iisus? Ni se pare puțin lucru a fi maica Celui care urma să fericească întreaga specie omenească și datorită căruia omul avea să devină o imagine a divinității și moștenitorul tuturor fericirilor sale?"

Buna Vestire a Mariei sau a lui Iosif?

Cu toții avem în minte scena Bunei Vestiri pictate în culori gingașe și extatice de Beato Angelico, în Mănăstirea San Marco

din Florența sau în celelalte cinci pictate de el. Vestea adusă de înger Mariei este una dintre temele spirituale cele mai prezente în memoria Occidentului: ca să dăm numai un exemplu dintre cele mai apropiate de noi, ne gândim la drama *Vestirea Mariei*, a scriitorului francez Paul Claudel (1912). Odinioară, în fața ezitării și deconcertării Mariei – care se declară însă, la sfârșit, „roaba Domnului", titlu biblic de onoare, ce mărturisește conștiința unei înalte misiuni –, Sfântul Bernard declara: „Îngerul așteaptă răspunsul tău, Marie! Și noi așteptăm, Fecioaro, acest dar al tău, care este darul lui Dumnezeu. În mâna ta se află prețul mântuirii noastre. Răspunde repede, Neprihănito! Rostește cuvântul așteptat de pământ, de iad și chiar de cer [...]. Hai, ridică-te, aleargă, deschide ușa!"

Pagina din Luca merită să fie citită ca un ecou al celei mai vechi și mai dragi rugăciuni adresate Fecioarei, *Ave Maria*, care pleacă de la cuvintele arhanghelului Gavriil (cuvinte care, așa cum am spus, înseamnă „Bucură-te, Marie", urmând formula biblică) și care a fost transpusă în muzică de nenumărate ori (Tomás L. de Victoria, Schubert, Gounod, Bruckner, Liszt etc.). Întreaga poveste a Mariei, începând cu acea zi, va fi transcrisă în stil modern și „laic" – iar pentru mulți, scandalos –, în filmul *Je vous salue, Marie* de Jean-Luc Godard (1985). Însă tema originară nu poate fi altfel decât teologică și ea reprezintă însăși rădăcina creștinismului: este persoana lui Hristos, „neconcepută nicicând de simțurile omenești", ci de „curățenia fără de pată a Mariei" și de irumperea divinului în istorie, după cum cântă poetul austriac Rainer Maria Rilke, în a sa *Bună Vestire a Mariei*.

Neașteptata și uimitoarea maternitate a Mariei îl tulbură însă pe un alt personaj evanghelic, pe logodnicul Iosif. În vechea tradiție matrimonială ebraică, logodna era considerată, efectiv, primul act al căsătoriei. Cel care ne semnalează tulburarea lui este evanghelistul Matei, care ne povestește „buna vestire a lui Iosif". Să citim pasajul cel mai semnificativ (*Mt.* 1, 18–21):

> Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif, fără să fi fost ei înainte împreună, s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt.
>
> Iosif, logodnicul ei, drept fiind și nevrând s-o vădească, a voit s-o lase în ascuns.
>
> Și cugetând el acestea, iată îngerul Domnului i s-a arătat în vis, grăind: Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt.
>
> Ea va naște Fiu și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor.

Iosif se află în fața unei alegeri dramatice. Legea biblică, scrisă în *Deuteronomul*, spune limpede: „dacă nu se va găsi feciorie la fată, atunci fata să fie adusă la ușa casei tatălui ei și locuitorii cetății ei să o ucidă cu pietre și să o omoare, pentru că a făcut lucru de rușine în Israel" (22, 20–21). Mai târziu, iudaismul a atenuat norma, impunând numai repudierea: este ceea ce trebuie să facă Iosif. El, fiind însă un „om drept", adică blând și bun, vrea să aleagă o cale tăinuită, cea a unei declarații private, fără un denunț legal și fără proces, ci numai în prezența a doi martori, așa cum îi permitea legea. Maria urma să se întoarcă în casa părintească și să ducă o viață, cu siguranță, nici ușoară, nici fericită.

Iată însă că, dintr-odată, reapare îngerul: el este, prin excelenţă, o revelaţie divină, la fel ca visul (în Evanghelia copilăriei lui Iisus, a lui Matei, sunt cinci vise), este simbolul comunicării unei taine. Iosif este invitat să perfecteze căsătoria cu Maria, trecând peste orice perplexitate şi indignare, şi să-şi asume paternitatea legală a pruncului: să-i dea numele – care, etimologic, înseamnă „salvatorul" („Iisus" derivă din rădăcina ebraică *jasha'*, „a salva") –, actul tipic al autorităţii paterne. Originea misterioasă a lui Iisus Hristos va fi, oricum, obiect de polemică în mediile păgâne, încă din primele secole.

În secolul al III-lea, scriitorul creştin Origen citează un filosof platonic din secolul al II-lea, Celsus, care, la rândul său, relatează afirmaţia unui iudeu:

> Iisus era originar dintr-un sat din Iudeea şi avusese drept mamă o localnică sărmană, care îşi ducea traiul torcând. Acuzată de adulter, deoarece fusese lăsată însărcinată de un soldat pe nume Panthera, a fost alungată de bărbatul ei, un meşteşugar. Pribegind în chip jalnic, ea îl născu pe ascuns pe Iisus. Acesta, crescând, împins fiind de sărăcie, se duce în Egipt să caute de lucru; aici, învaţă unele din artele secrete pentru care sunt vestiţi egipenii, apoi se întoarse la ai săi, mândru de cele învăţate, şi, mulţumită lor, se proclamă Dumnezeu.

În acest text, se întrevede tentativa de a explica nu doar naşterea, ci şi minunile făcute de Hristos şi putem bănui că în acel nume, „Panthera", se întrevede deformarea grecescului *parthénos*, „fecioară", folosit în Evanghelii pentru Maria.

Recensământul guvernatorului Quirinius

În povestirea evanghelică, virginitatea este un dat marcat la nivel teologic: Hristos, deși e generat în deplinătatea unei maternități și a umanității, nu este rodul „trupului" și al „sângelui", adică nu decurge din mecanismele biologice propriu-zise ale generării ființelor create. El poartă în sine pecetea divinității – și aceasta este finalitatea virginității Mariei, pe care, nu de puține ori, miniaturile o înfățișează însărcinată.

Maria naște, iar Luca este cel care încadrează acest eveniment în Betleem, un orășel din apropierea Ierusalimului, patria regelui David, cu ocazia unui prim recensământ organizat de guvernatorul Siriei, Quirinius (Luca 2, 1–7). Pieter Bruegel cel Bătrân a reprezentat (1566), într-un tablou aflat la Muzeul de Artă din Bruxelles, într-o manieră cât se poate de simpatică, venirea la Betleemul cufundat în zăpadă a unei mari cete de negustori, țărani, sărăntoci, pentru a fi înregistrați la un recensământ care mergea până la bază, adică până la originea gospodăriilor familiale, practică atestată în Egiptul roman, cu toate că predominant era recensământul după rezidență.

Însă aici apare o piedică istorică destul de mare. Unicul recensământ documentat al lui Quirinius, în Palestina, a avut loc în anii 6–7 d.Hr., când Iisus ar fi trebuit să aibă cel puțin doisprezece ani, vârstă la care îi uimea pe învățații evrei în templul din Ierusalim (*Lc.* 2, 41–52). Așa cum știm, data nașterii lui Iisus este greșită, din cauza calculului imprecis al călugărului scit Dionis cel Mic, în secolul al VI-lea, care a fixat evenimentul în anul 753 de la întemeierea Romei. În realitate, Evangheliile

afirmă că Iisus s-a născut sub Irod cel Mare, care a murit în anul 4 î.Hr.! Să fi greșit Luca datele recensământului? Sau a făcut-o pentru a imprima nașterii lui Iisus un suflu universal?

Am subliniat adesea faptul că Evangheliile, deși narează istoria unei figuri concrete precum Iisus din Nazaret, nu se preocupă riguros de istoriografie. Dar, așa cum am văzut, Luca este evanghelistul cel mai atent la datele istorice. Așadar, direcțiile de interpretare nu pot fi decât două. Una este aceea prin care se afirmă că evanghelistul, făcând referire la recensământ, fără o legătură atestată, a vrut să pună nașterea lui Iisus în relație cu întregul imperiu. În acest caz, este vorba despre un orizont universalist, în care se proclamă importanța nașterii lui Iisus pentru întreaga omenire. Prin urmare, chestiunea ar trebui abordată la nivel teologic.

Pe de altă parte, unii specialiști, în urma unor cercetări istorice complexe, au analizat cu minuțiozitate toate datele istorice generale disponibile. „Întâiul recensământ", cum îl definește Luca (2, 2), trebuie să fi făcut parte dintr-un proiect global dorit de Augustus, proiect care urma să cuprindă și un regat autonom, cum era cel al lui Irod, „rex socius et amicus", adică rege aliat și prieten al Romei. Prin urmare, recensămintele trebuie să fi fost mai multe, dar Luca le unifică în acela, mai important, poruncit de guvernatorul roman al Siriei. Cert este că, dincolo de chestiunile istorice, Luca vede în nașterea lui Iisus un eveniment cu ecouri universale, în stare să marcheze întregul curs al istoriei umane.

Dimensiunea teologică a poveștii Nașterii lui Iisus este, așadar, primară, cum bine a înțeles-o dintotdeauna tradiția. Și nu numai cea religioasă. Filosoful și istoricul german Wilhelm

Dilthey (1833–1911) era convins că „niciun pasaj din Evanghelii nu este mai apropiat sufletului nostru ca acesta al Naşterii lui Iisus, niciunul nu este mai simplu şi mai popular, niciunul nu a stimulat mai mult arta". În mod surprinzător, rolul de a exprima cu intensitate sentimentele Mariei care naşte îi va reveni tocmai filosofului şi scriitorului francez ateu Jean-Paul Sartre, în primul său text dramatic, *Bariona sau fiul tunetului*, scris pentru Crăciunul anului 1940, din lagărul nazist XII D din Trier, unde era deţinut. Maria nu naşte într-un staul – cum vrea tradiţia –, ci într-o încăpere adesea rupestră – care, în casele palestiniene, servea drept cămară şi adăpost pe timp de iarnă –, alături de animalele gospodăriei, o încăpere cedată poate de o cunoştinţă sau o rudă.

Iată câteva rânduri din textul lui Sartre:

> Hristos e fiul ei, trup din trupul ei şi rod al pântecului ei. Ea l-a purtat timp de nouă luni şi îi va da sânul, iar laptele ei va deveni sângele lui Dumnezeu [...]. Ea simte, în acelaşi timp, că Iisus este fiul ei, puiul ei, şi că el este Dumnezeu. Îl priveşte şi se gândeşte: „Acest Dumnezeu e copilul meu. Acest trup divin este din trupul meu. El e făcut din mine, are ochii mei şi forma gurii lui e forma gurii mele. El îmi seamănă. Îmi seamănă Dumnezeu!" Nicio altă femeie nu l-a mai avut în acest fel pe Dumnezeu numai pentru ea. Un Dumnezeu foarte mic, pe care îl poţi ţine în braţe şi acoperi cu sărutări, un Dumnezeu cald, care surâde şi respiră, un Dumnezeu care poate fi atins şi care e viu.

Se întrevede aici temelia gândirii creştine tradiţionale, care i-a atribuit Mariei, la Conciliul de la Efes (431), titlul de *Theotókos*,

„Născătoarea de Dumnezeu". Manzoni, în „imnul sacru" intitulat *Crăciunul*, va cânta și el: „Minunata Mamă-n sărmane/ scutece Pruncu-nfășează,/ și în umila iesle/ gingaș îl așează; și îl adoră: ea preafericită!/ închinându-se smerită/ Domnului ce-o alesese".

Vestirea păstorilor

„Și în ținutul acela erau păstori, stând pe câmp și făcând de strajă noaptea împrejurul turmei lor" (2, 8): acestea sunt prezențele care populează deșertul Iudeei, apropiat de Betleem, și pe care Luca le va aduce în prim-plan în ziua nașterii lui Iisus, zi neidentificabilă cronologic (după cum se știe, ziua de 25 decembrie a fost fixată în legătură cu solstițiul de iarnă, înlocuind cultul solar păgân). În tratatul *Sanhedrin* (25 b) din Talmud, marea culegere de tradiții iudaice, citim că păstorii nu puteau depune mărturie la proces, fie pentru că erau considerați impuri, din pricina conviețuirii cu animalele, fie pentru că treceau drept necinstiți, din pricina faptului că turmele încălcau hotarele proprietăților. Statutul lor civil îi situa, așadar, în partea de jos a scării sociale, iar condițiile lor de viață erau mult mai puțin „georgice" și idilice decât ne-au obișnuit să credem Vergiliu și alți autori clasici greci și latini.

Conform tradiției creștine, în acea noapte, tabăra lor s-ar fi aflat pe locul actualului sat arab Bet-Sahur, la trei kilometri de Betleem, într-o localitate numită „Câmpul păstorilor". În secolele al IV-lea – al VI-lea, acolo se înălța o mănăstire construită în grotele folosite de păstori în veghile lor de noapte. Acum, acolo se află o modestă biserică modernă (1953), care ar vrea să imite, în forma sa, cortul beduin, iar cupola ei lasă să se strecoare lumina cerului ca într-un joc de stele.

În *Evanghelia după Luca*, după Buna Vestire a Mariei și a lui Iosif, se află, am putea spune, o bună vestire a păstorilor (așa cum este și cea a lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul, tot la Luca 1, 8–22). Și în acest caz, scena este asistată de îngeri, care intonează *Gloria in excelsis*, imn care va fi cântat la mii de slujbe religioase de-a lungul secolelor și care va fi și tema unei multitudini de partituri muzicale. Acest cor care iese de pe buzele întregii armate cerești, cum numește Luca, în stil biblic, îngerii, va fi înălțat dinspre pământ spre cer, atunci când Iisus va intra în Ierusalim, în ultima săptămână a vieții sale.

În noaptea Nașterii, îngerii cântaseră: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!", bunăvoirea însemnând că oamenii sunt iubiți de El; în formularea corectă a versetului din *Luca* 2, 14, protagonistă este mai degrabă iubirea lui Dumnezeu decât voința umană. La începutul patimilor, ucenicii vor cânta „Pace în cer și slavă întru cei de sus" (*Lc.* 19, 38). Este fermecător faptul că cetele îngerești proclamă pacea pe pământ, iar mulțimea ucenicilor proclamă pacea în cer: cele două pasaje seamănă cu o cântare antifonică între pământ și cer.

În miezul coregrafiei epifaniei angelice se află un mesaj specific, adresat păstorilor. În originalul grec, Luca îl definește „evanghelie", având un înalt conținut teologic: „S-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul, în cetatea lui David" (2, 11). Avem, din nou, un mic Crez creștin, care oscilează în jurul a trei titluri fundamentale atribuite Pruncului: Mântuitorul, Hristos (Mesia), Domnul (Dumnezeu). Și Pavel cunoaște acest gen de crez, scriindu-le creștinilor macedoneni din Filippi: „așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos" (3, 20).

Conform „Evangheliilor copilăriei", în micul Iisus se întrevede deja slăvitul Domn înviat, proclamat de credința pascală a Bisericii. Tipologia icoanelor numite ale „Născătoarei", ale Școlii ruse din Novgorod (secolul al XV-lea), explicitează această legătură, reprezentându-l pe pruncul Iisus în fașă, așezat într-o iesle de forma unui mormânt. Și iată că primii care dau fuga și vin în pelerinaj la Domnul Iisus Hristos sunt cei de pe urmă, anticipând o vorbă dragă lui Iisus: „Cei de pe urmă vor fi cei dintâi".

Întreaga narațiune a lui Luca, privitoare la anunțul făcut păstorilor, este presărată cu expresii care indică dinamism și uimire: „să mergem...", „să vedem...", „grăbindu-se...", „au venit...", „s-au întors slăvind și lăudând pe Dumnezeu pentru toate câte auziseră și văzuseră precum li se spusese". Familia din Betleem este înconjurată de păstori, de respinșii de Sinedriu, de marginalizați, pe care Luca îi vede însă a fi prefigurarea Bisericii lui Hristos.

Vestirea – epifania stelară a Magilor

Este interesant să vedem, într-o paralelă, cine sunt cei prezenți în jurul pruncului Iisus, la Matei. Scenografia propusă de acest evanghelist este cu totul alta, ceea ce atestă, încă o dată, cât de diferite sunt tradițiile care stau la temelia celor două povestiri și calitatea lor mai degrabă teologică decât istorică. La Matei, sfânta familie este înfățișată ca într-un soi de sală a tronului, la care acced delegații străine venite într-o vizită de curtoazie. Este o scenă diferită de cea care a inspirat arta creștină, diferită și de cea cântată de poetul Novalis: „O stea a arătat calea/ către

umilul leagăn/ al Regelui". La Matei, dimpotrivă, tot clerul din Ierusalim, cancelariile, întreaga cetate se agită. Este pe cale să se înfăptuiască un „eveniment" internaţional, care are drept protagonişti nişte Magi misterioşi veniţi din Răsărit. Să reconstituim scena, mergând înapoi în timp.

Era în anul 614, iar bazilica din Betleem, ridicată în anul 330 de mama lui Constantin, Elena, şi restructurată două secole mai târziu de Iustinian, era asediată de regele persan Cosroe, care pusese deja la pământ toate sfintele lăcaşuri creştine din Palestina. Suveranul se pregătea să poruncească asediul, când a observat că pe fronton erau reprezentate nişte personaje îmbrăcate exact ca el: erau regii Magi, pe care bizantinii îi reprezentaseră îmbrăcaţi în haine de ceremonie persane.

Astfel, acea biserică, în a cărei criptă este adăpostită grota naşterii lui Hristos, a fost salvată, iar astăzi, ea poate fi vizitată pătrunzând printr-o uşiţă scundă, numită, simbolic, „a umilinţei", făcută probabil, mai prozaic, pentru a-i împiedica pe călăreţii otomani să intre cu calul în cele cinci nave din interior. Povestirea lui Matei cu privire la Magi (2, 1–12), deşi sobră, nu este lipsită de lovituri de teatru, neavând totuşi în ea nimic infantil, nici aducând a basm, aşa înţesată cum este cu citate sau aluzii biblice. Tradiţia însă nu s-a putut abţine să n-o înflorească, recurgând la tot soiul de detalii. Din pricina celor trei daruri oferite lui Hristos (aur, tămâie, smirnă), ea a socotit că Magii trebuiau să fie trei; pe urmă, i-a transformat în regi, în temeiul *Psalmului* 72, care afirmă prosternarea tuturor suveranilor dinaintea regelui Mesia; apoi, le-a atribut trei etnii continentale (albă, neagră, galbenă); ulterior, le-a găsit şi diverse nume, între

care au precumpănit Gaspar, Melchior și Baltazar, devenite și titlul unui frumos roman de Michel Tournier (1980). În catacombele romane, magii apar zugrăviți mult mai devreme (secolele al II-lea – al III-lea) decât prea modeștii păstori.

„A fost o aventură rece/ În cel mai nefast anotimp al anului/ Pentru-o călătorie și încă atât de lungă:/ Drumurile desfundate [...]/ Și cămilele șchiopătând, sângerate, nărăvindu-se/ [...]./ De câte ori nu regretarăm/ Palatele noastre văratice de pe coline, terasele,/ Fetele mătăsoase care aduc șerbetul [...]"[1]. *Călătoria Magilor*, așa cum o cânta poetul Thomas S. Eliot în 1927, este asemănătoare celei imaginate de Evangheliile apocrife. Matei spune numai că ei „au venit de la Răsărit", adică din deșertul arab sau mesopotamian, pe unde treceau caravanele comerciale. În cartea biblică a lui Daniel, Magii sunt înțelepții din Babilonia, vechiul sediu al cercetărilor astronomice și astrologice. Apocrifa *Evanghelie arabă a copilăriei* (secolele al V-lea – al VI-lea) și-i închipuia ca fiind discipolii lui Zarathustra, profetul de religie iranică.

În realitate, evanghelistul i-a adus intenționat dintr-o vagă depărtare, deoarece pe el nu-l interesa faptul istoric, ci mai degrabă valoarea lui de „semn". În mica procesiune a Magilor înspre Hristos, Matei vede, într-adevăr, în filigran, procesiunea planetară anunțată de Iisus: „Mulți de la răsărit și de la apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov în împărăția cerurilor" (8, 11). Avem, așadar, de-a face cu proclamarea anticipată a universalității creștinismului.

---

[1] T.S. Eliot, *Călătoria Magilor*, în A.E. Baconsky, *Panorama poeziei universale contemporane*, Editura Albatros, București, 1972, pp. 239 –240.

În timpul acelei călătorii se arată un semn care se ridică sus, la orizont: steaua. Căutată în zadar, cum a făcut Kepler, într-o supernovă, adică într-o stea în care se produce o explozie colosală, ce o face brusc vizibilă, identificată de unii în cometa Halley, care a traversat însă cerul Ierusalimului cu mult înainte de naşterea lui Hristos, în 26 august, anul 12 î.Hr., pusă de alţii pe seama conjuncţiei lui Jupiter cu Saturn, care a avut loc în anul 7 î.Hr., steaua Magilor – aşa cum au observat diferiţi cercetători – este cunoscută mai degrabă teologiei decât astronomiei.

Într-adevăr, mergând pe urmele tradiţiei biblice şi iudaice, evreul creştin Matei vedea în steaua aceea îndeosebi o emblemă mesianică. Să ne gândim, de pildă, la fraza biblică „o stea răsare din Iacov", rostită în Vechiul Testament de un soi de proroc păgân, Valaam (*Num.* 24, 17), care devenise în limba aramaică, limba vorbită în vremea lui Iisus: „Mesia răsare din Iacov". În *Apocalipsă*, Hristos, înveşmântat în stele, se va prezenta astfel: „Eu sunt rădăcina şi odrasla lui David, steaua care străluceşte dimineaţa" (22, 16).

Atunci, înseamnă că Magii sunt o reprezentare a popoarelor care îl întâlnesc pe Hristos după ce l-au căutat, călăuzite de revelaţia cosmică divină, simbolizată de steaua care conduce la Mesia: „au văzut pe Prunc împreună cu Maria, mama Lui, şi căzând la pământ, s-au închinat Lui" (2, 11). Epifania pe care Luca o destina celor de pe urmă, păstorii, Matei o rezervă celor diferiţi, celor străini de Israel, care este, oricum, luminat de cuvântul biblic: citatul din prorocul Miheia (5, 1–3), despre Betleem, patria lui Mesia, este cel sugerat de preoţii şi cărturarii din Ierusalim regelui Irod, care îi întreba despre Mesia. Şi totuşi,

niciunul dintre ei sau dintre cetățenii Ierusalimului nu se urnește din cetate. Episcopul Ignațiu din Antiohia, pe când era dus la Roma pentru a fi sfâșiat de fiare, în anul 107, le scria creștinilor din Efes: „O stea a strălucit pe cer mai tare decât oricare alta și toate celelalte stele laolaltă cu soarele și luna au alcătuit un cor în jurul stelei lui Hristos, care pe toate le întrecea în strălucire [...]".

Cântecele zorilor mesianici

Prin urmare, în citirea paginilor evanghelice despre copilăria lui Iisus, este necesar să urmăm cu consecvență o anumită linie metodologică. Două sunt limanurile care, în navigarea prin aceste povestiri – desigur, fermecătoare –, trebuie neapărat evitate. Primul este cel istoricist sau apologetic. Cum am mai spus, aceste capitole sunt mult diferite de toate celelalte din Evanghelii. Nucleul istoric al evenimentelor, venit, probabil, din tradițiile de familie ale neamului lui Iisus și al Mariei, este mult simplificat și greu de conturat, fiind prins într-un înveliș gros de interpretări, de aprofundări, de simboluri, de citate și aluzii biblice, de reelaborări teologice.

Dar mai este un liman care trebuie evitat, opus primului, și anume cel mitico-alegoric. Din această perspectivă, textul ar fi doar un „pretext" pentru a ilustra unele teze hristologice sau pentru a da consistență unor fantezii populare, ori pentru a trezi emoții spirituale și morale. În realitate, narațiunile din „Evangheliile copilăriei" nu sunt gândite pentru simțămintele copiilor, ci pentru adulții întăriți în credință. Acele narațiuni se deschid celui care înțelege deja Scripturile, des citate, mai ales

de către Matei, care aduce în povestirea sa și așteptarea mesianică a lui Israel.

Noi ne încheiem lectura – desigur, sintetică și ilustrată numai de câteva exemple –, încercând să cuprindem într-un mănunchi ideal toate imnurile care încununează „Evanghelia copilăriei" lui Iisus la Luca. Ele sunt și o mărturie a liturghiei Bisericii originare și a interpretării evenimentelor narate. Prima invocare este, firește, „Bucură-te, Marie", devenită, în limbaj popular, rugăciunea *Ave Maria* a arhanghelului Gavriil (1, 28). Am mai vorbit despre această primă și foarte iubită rugăciune mariană. Poetul Giovanni Pascoli, în poezia *L'Angelus*, va scrie: „Iar tu l-ai născut pe Dumnezeu dintr-un mic *Ave* [...]."

Acestei invocații trebuie să i se pună de îndată alături „binecuvântarea" și „fericirea" pe care Elisabeta, mama Botezătorului, i le adresează Mariei, în timpul vizitei acesteia „în casa lui Zaharia": „Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău. [...] fericită este aceea care a crezut că se vor împlini cele spuse ei de la Domnul" (1, 42.46). La cuvintele Elisabetei, Maria răspunde cu unul dintre cele mai cunoscute imnuri ale creștinătății, *Magnificat*: „Mărește sufletul meu pe Domnul". „Acest cânt înălțat de preafericita maică a lui Dumnezeu – scria Luther într-un pătrunzător comentariu la imn – ar trebui să fie bine învățat și reținut de toți".

Dar mai ales muzica este cea care a transformat *Magnificat*-ul într-un cânt necontenit al creștinătății. Numărul partiturilor dedicate acestui imn este nesfârșit, deoarece toți muzicienii, mari și mici, s-au dedicat punerii pe note muzicale a reelaborării latine a celor 102 cuvinte grecești prezente în cântarea

Mariei (*Lc.* 1, 46–55): este de ajuns să ne gândim la Monteverdi, Vivaldi, Bach, Schubert, Bruckner etc., începând de la puritatea cântului gregorian sau de la cele 101 variante ale *Magnificat*-ului compuse de Orlando di Lasso (secolul al XVI-lea) până la contemporanii noştri, Luciano Berio şi Goffredo Petrassi.

Imnul Mariei – împânzit cu reminiscenţe biblice (precum cantica Anei, mama proorocului Samuel, în *1 Sam.* 2) – se deschide cu o singură voce, care vorbeşte la persoana întâi: „sufletul meu [...] duhul meu [...] Mântuitorul meu [...] roabei sale [...] mă vor ferici [...] mi-a făcut mie [...]". Apoi, urmează întregul cor al „sărmanilor lui Dumnezeu" (în ebraică, *'anawīm*), adică drepţii şi credincioşii prezenţi încă din Vechiul Testament, care înfăţişează prin şapte verbe greceşti (la modul aorist) acţiunile lui Dumnezeu pentru salvarea celor săraci şi a celor de pe urmă, împotriva celor puternici şi bogaţi: „Şi-a desfăşurat puterea [...] i-a alungat pe cei trufaşi [...] i-a răsturnat pe cei puternici [...] i-a ridicat pe cei umili [...] i-a săturat pe cei flămânzi [...] i-a îndepărtat pe cei bogaţi [...] a venit în ajutorul lui Israel [...]".

Este un imn al Bisericii originare – în versiunea cunoscută acum datorită citatului din Luca –, pus pe buzele Mariei pentru a preamări alegerile făcute de Dumnezeu, îndrăzneţe şi deconcertante în ochii oamenilor. „Dumnezeu Şi-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să ruşineze pe cei înţelepţi; Dumnezeu Şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari; Dumnezeu Şi-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt", va scrie Pavel în *Epistola întâi către Corinteni* (1, 27–28).

În paralel cu *Magnificat*-ul poate fi pus cântul intonat de Zaharia, tatăl Botezătorului, după naşterea fiului. Intitulat şi el, conform tradiţiei, după primul cuvânt din versiunea latină, *Benedictus*, imnul, în originalul grecesc al *Evangheliei după Luca*, constă din doar două fraze monumentale (*Lc.* 1, 68–75 şi 76–79). Este aproape o sinteză a întregii istorii biblice, care atinge acum o culme. Făgăduinţa şi legământul divine, ce avuseseră etapele cele mai semnificative cu Avraam şi David, cunosc acum deplinătatea întru Hristos.

În acest fel, ajungem la noaptea Naşterii, pe care Luca o anunţă prin notele cereşti ale corului îngeresc *Gloria in excelsis*, pomenit deja, celebrare a bunăvoinţei divine (*eudokía*), adică a iubirii pe care Domnul o poartă umanităţii şi care cunoaşte cea mai înaltă „întrupare" în Iisus Hristos. Însă ultimul cânt pe care Luca îl inserează în ţesutul narativ al „Evangheliei copilăriei" este pronunţat în templul din Ierusalim, de către „un om drept şi cu frică de Dumnezeu", pe numele său Simeon (2, 25.35).

El zugrăveşte întreaga aşteptare mesianică a Israelului credincios, ce recunoaşte în pruncul Iisus, prezentat la templu ca toţi primii născuţi evrei de parte masculină (consideraţi ca aparţinând lui Dumnezeu, conform normei biblice din *Ieşirea* 13), împlinirea speranţei. El pronunţă şi o severă prorocire privind istoria viitoare, care va fi sfâşiată de prezenţa lui Hristos: „Acesta este pus spre căderea şi spre ridicarea multora din Israel şi ca un semn care va stârni împotriviri" (2, 34).

Totuşi cântul său e suav, este *Nunc dimittis*, numit astfel după primele cuvinte ale versiunii latine a Sfântului Ieronim: „Acum slobozeşte pe robul Tău, după cuvântul Tău, în pace,

că ochii mei văzură mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feţei tuturor popoarelor, Lumină spre descoperirea neamurilor şi slavă poporului Tău Israel" (2, 29–32). Scurtul „psalm" al lui Simeon a devenit, încă din secolul al V-lea, rugăciunea de seară a creştinului, cântecul liturgic de vecernie. Mai mult, unii au presupus că acesta trebuie să fi fost cântecul de îngropăciune a unui dreptcredincios, fiindu-i atribuit lui Simeon. În acest spirit, romancierul victorian englez Anthony Trollope (1815–1882) atribuie unuia dintre personajele sale, protagonistul romanului *Epitropul*, Mister Harding, sacerdot şi violoncelist, de-acum bătrân şi beteag, chiar cuvintele lui Simeon. El se târăşte până la instrumentul închis în dulap şi, dând frâu liber bătrânelor sale degete, atinge corzile, scoţând un vaiet scurt şi intermitent. Înţelege, astfel, că cercul vieţii sale este pe cale să se închidă şi atunci, cu un surâs suav, invocă: „Doamne, slobozeşte pe robul tău şi lasă-l să plece în pace!" În realitate, imnul lui Simeon nu este un crepuscular şi melancolic rămas-bun, ci un salut sărbătoresc adresat zorilor mesianici care, în *Evanghelia după Luca*, se ridică prin pruncul Iisus.

BIBLIOGRAFIE

Brown, R.E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 2002.

Da Spinetoli, O., *Introduzione ai Vangeli dell'infanzia*, Cittadella, Assisi (Perugia), 1976.

Gargano, I., *I Vangeli dell'infanzia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004.

Laurentin, R., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1985.

Laurentin, R., *I Vangeli del Natale*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1987.

Michelini, G., Gillini, G., Zattoni, M., *I Vangeli dell'infanzia di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2016.

Ravasi, G., *I Vangeli del Dio con noi*, Edizioni Paoline, Milano, 2009.

Ravasi, G., *I Vangeli del Natale*, Àncora, Milano, 2009.

Ravasi, G., *Le sette parole di Maria*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2020.

Segalla, G., *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia di Matteo*, Morcelliana, Brescia, 1987.

7
Cuvintele lui

André Gide a fost un scriitor de mare succes în secolul trecut. Născut la Paris, în 1869, într-o familie calvinistă habotnică, el va muri în același oraș, în 1951, după ce primise Premiul Nobel în 1947 și se despărțise în mod radical de matricea sa religioasă, care îl marcase totuși în prima parte a vieții. Cu toate acestea, figura lui Hristos i-a rămas mereu vie în minte, iar confesiunea din care citãm mai jos un fragment este luată dintr-o operă biografică, având titlul latin *Numquid et tu?* (1922):

> Cred că problema nu este aceea de a crede în cuvintele lui Hristos pentru că el este fiul lui Dumnezeu, ci mai degrabă de a înțelege că el este fiul lui Dumnezeu tocmai întrucât cuvântul său este divin și infinit mai înalt decât tot ceea ce arta și înțelepciunea omenească ne pot propune. Doamne, nu pentru că mi s-a spus că tu ești fiul lui Dumnezeu ascult eu cuvântul tău; ci pentru că al tău cuvânt este mai frumos decât orice cuvânt omenesc, iar din aceasta recunosc eu că ești fiul lui Dumnezeu.

Un orator fascinant

Există un episod semnificativ în *Evanghelia după Ioan*, care poate sta la rădăcina afirmației lui Gide. „Și unii dintre ei voiau să-L prindă, dar nimeni n-a pus mâinile pe El. Deci slugile au venit la arhierei și farisei, și le-au zis aceia: De ce nu L-ați adus? Slugile au răspuns: Niciodată n-a vorbit un om așa cum vorbește Acest Om" (7, 44–46). Evangheliile consemnează în repetate rânduri uimirea care cuprinde auditoriul la auzul cuvintelor lui Iisus, un rabin care „îi învăța pe ei ca unul care are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor" (*Mt.* 7, 29), așa încât unii dintre ei sunt siliți să recunoască: „Iar unii dintre cărturari, răspunzând, au zis: Învățătorule, bine ai zis. Și nu mai cutezau să-L întrebe nimic" (*Lc.* 20, 39–40).

La toți evangheliștii, Iisus apare ca un orator fascinant: Matei, așa cum știm deja, inserează în textul său cinci cuvântări solemne ale lui Hristos; Marcu, mai atent la mâinile lui Iisus și la făptuirile lor, relatează doar două, presărând însă celelalte pagini cu numeroase spuse și replici de-ale lui; Luca ne oferă o serie de parabole originale, iar Ioan forjează un limbaj solemn, pe care i-l atribuie lui Iisus mai ales în „Ceasul" ultim al vieții sale pământești (*In.* 13–17).

Există o locuțiune ce revine destul de des, mai ales la Matei: „Și deschizându-și gura, îi învăța zicând [...]" (5, 2). „Gura Domnului a vorbit", exclamau prorocii (*Mih.* 4, 4). Din gura lui Iisus, predicator ambulant, ies cuvinte care consolează și neliniștesc, care convertesc și condamnă, care justifică și atacă. Ele abordează teme foarte înalte, dar se coboară și asupra

întâmplărilor cotidiene. Înainte de toate, Iisus vorbește deschis despre Tatăl și despre lucrurile cerești (*In.* 16, 25 și 3, 12).

Adesea, centrul discursului său este Împărăția, adică proiectul de salvare, de mântuire și de iubire, pe care Dumnezeu vrea să-l înfăptuiască în istorie, implicându-l în el pe om: „Iar mulțimile, aflând, au mers după El și El, primindu-le, le vorbea despre împărăția lui Dumnezeu" (*Lc.* 9, 11). După înviere, de asemenea, el le apare ucenicilor vorbind despre împărăția lui Dumnezeu (*Fap.* 1, 3). Dar aceste discursuri teologice capătă adesea forma pildelor, parabole simbolice care se referă la pământul pe care trăiește și la experiența modestă a locuitorilor săi: „Și le-a grăit lor multe, în pilde, [...] și fără pildă nu le grăia nimic" (*Mt.* 13, 3.34).

Iisus „vorbește pe față și ei nu-i zic nimic" (*In.* 7, 26), nici măcar atunci când limbajul său este provocator și aprins, ca în versetele în care rostește „Vai celor", adresându-se autorităților religioase din Israel (*Mt.* 23). El vorbește și în taină, dialogând – cum am văzut – cu Nicodim, noaptea (*In.* 3), sau la o fântână cu o femeie din Samaria, căreia îi destăinuie că el este Mesia: „Eu sunt, Cel ce vorbesc cu tine" (*In.* 4, 26). Sau cu orbul din naștere, pe care el l-a vindecat: „El a răspuns și a zis: Dar cine este, Doamne, ca să cred în El? Și a zis Iisus: L-ai și văzut! Și Cel ce vorbește cu tine Acela este" (*In.* 9, 36–37).

Dar el rostește, adesea, și cuvinte neînțelese sau înțelese greșit, cuvinte care despart: „Și ei n-au înțeles nimic din acestea, căci cuvântul acesta era ascuns pentru ei și nu înțelegeau cele spuse" (*Lc.* 18, 34). „Deci mulți din ucenicii Lui, auzind, au zis: Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?" (*In.* 6, 60).

Dar Iisus le răspundea: „De n-aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, păcat nu ar avea; dar acum n-au cuvânt de dezvinovățire pentru păcatul lor" (*In.* 15, 22). Iar Petru va da glas tuturor celor care vor primi cuvintele rostite de Învățător: „Simon Petru I-a răspuns: Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice" (*In.* 6, 68).

Prezentând *Evanghelia după Matei*, am acordat deja spațiu cuvântărilor solemne și grandioase pronunțate de Iisus. Acum, ne vom îndrepta atenția asupra limbajului parabolelor sale, capabil să-l fascineze și pe cititorul sau ascultătorul modern. Iisus nu se ridică niciodată deasupra minților interlocutorilor săi, ci le captivează pentru a le desprinde de orizonturile lor și a le conduce spre alte ținte. El începe cu lumea lor, făcută din pământuri aride, din semințe și semănători, din buruieni și recolte, din vii și smochini, din oi și păstori, din câini, păsări, crini, scaieți, din pești, scorpioni, șerpi, vulturi, carii, din vânturi de miazăzi și de miazănoapte, din fulgere, și ploi, și arșiță.

În cuvântările sale, găsim copii care se joacă în piețe, ospețe de nuntă, constructori de case și de turnuri, lucrători cu ziua și arendași, prostituate și administratori corupți, portari și slugi, femei casnice și fii neascultători, datornici și creditori, bogați egoiști și săraci care flămânzesc, magistrați apatici și văduve lipsite de apărare, dar curajoase; găsim și bani, monede mici sau mari; găsim comori ascunse și mese cu bucate curate sau necurate, conform regulilor *kasher*-ului ebraic etc.

Temele rostirilor lui Iisus sunt numeroase și diferite. Uneori, ele pot trezi un fior, ca atunci când el insistă că hotărârea de a alege Împărăția lui Dumnezeu este una urgentă și nu

trebuie să ne lăsăm pradă lenei și amorțirii. Să luăm drept exemplu capitolul 25 din *Evanghelia după Matei*, versetele 1–13. Din casa mirelui, pornește în noapte alaiul de nuntă: întunericul este sfâșiat de lumina torțelor, liniștea – de cântecul prietenilor și rudelor. Mireasa așteaptă cu emoție, la ea acasă, sosirea alaiului și, după străvechiul obicei, este înconjurată de însoțitoarele ei. Așteptarea însă se prelungește; unele dintre aceste fete adorm, iar candelele lor rămân fără ulei. Pentru ele, bucuria acelei nopți și a acelei sărbători s-a sfârșit.

Cele două alaiuri ajung în sala ospățului tocmai când fetele caută cu disperare ulei pentru candelele lor. Acea poartă închisă pentru ele, în sala de la sfârșitul poveștii, este ea însăși o mică pildă autonomă: este sinteza simbolică a destinului celor care nu au înțeles urgența și importanța unei hotărâri fundamentale și imediate. Cuvintele lui Iisus, mirele din pildă, sunt glaciale: „Nu știu cine sunteți".

„El le vorbea în pilde"

Pildele, adică parabolele, sunt una dintre formele de exprimare cele mai dragi învățăturilor rabinului din Nazaret. La fel ca învățătorii din vremea sa, el încredințează simbolului și narațiunii formularea mesajelor sale. Și o face într-un mod original și surprinzător. E greu să numărăm pildele din Evanghelii: numărul lor oscilează de la un minim de 35 la un maxim de 72 și chiar mai mult, în funcție de variile clasificări care includ sau nu și scurtele comparații, crâmpeiele narative, metaforele dezvoltate etc.

Noi ne oprim la numărul cel mai mic, iar la lista pe care o anexăm aici adăugăm și respectivele pasaje evanghelice, pentru a-i înlesni cititorului lectura integrală a fiecăreia, inclusiv a variațiilor ei în diferitele Evanghelii. Lipsește Ioan, nu pentru că Iisus, în cea de-a patra Evanghelie n-ar recurge la simbol sau narațiune, ci pentru că acest evanghelist înclină, de acum, spre ceea ce el numește *paroimía*, adică o formă de comparație extinsă, care aduce deja a alegorie, adică este susceptibilă de aplicații libere și de interpretări.

- Împărăția, casa, omul puternic: *Mc.* 3, 24–27; *Mt.* 12, 24–26; *Lc.* 11, 17–18.21–22.
- Semănătorul și sămânța: *Mc.* 4, 3–9; *Mt.* 13, 3–9; *Lc.* 8, 5–8.
- Grăuntele care încolțește singur: *Mc.* 4, 26–29.
- Grăuntele de muștar: *Mc.* 4, 30–32; *Mt.* 13, 31–32; *Lc.* 13, 18–19.
- Neghina în câmpul de grâu: *Mt.* 13, 24–30.
- Aluatul și făina: *Mt.* 13, 33; *Lc.* 13, 20–21.
- Comoara ascunsă în câmp: *Mt.* 13, 44.
- Negustătorul care caută mărgăritare bune: *Mt.* 13, 45–46.
- Năvodul plin cu pești buni și răi: *Mt.* 13, 47–48.
- Cearta și procesul: *Mt.* 5, 25–26; *Lc.* 12, 58–59.
- Jocul copiilor în piață: *Mt.* 11, 16–19; *Lc.* 7, 31–34.
- Stăpânul generos și sluga nemiloasă: *Mt.* 18, 21–35.
- Oaia rătăcită: *Mt.* 18, 12–14; *Lc.* 15, 4–7.
- Lucrătorii viei la ceasuri diferite: *Mt.* 20, 1–15.
- Cei doi fii și ascultarea: *Mt.* 21, 28–31.

- Lucrătorii din vie ucigaşi: *Mc.* 12, 1–9; *Mt.* 21, 33–41; *Lc.* 20, 9–16.
- Ospăţul nunţii regale: *Mt.* 22, 1–10; *Lc.* 14, 16–24.
- Invitatul lipsit de veşmânt de nuntă: *Mt.* 22, 11–14.
- Portarul de noapte: *Mc.* 13, 33–36; *Lc.* 12, 35–38.
- Hoţul, noaptea: *Mt.* 24, 43–44; *Lc.* 12, 39–40.
- Sluga credincioasă: *Mt.* 24, 45–51; *Lc.* 12, 42–46.
- Alaiul nupţial al celor zece fecioare: *Mt.* 25, 1–13.
- Slugile şi talanţii: *Mt.* 25, 14–30; *Lc.* 19, 11–27.
- Cei doi datornici şi creditorul: *Lc.* 7, 36–50.
- Bunul samaritean: *Lc.* 10, 30–37.
- Prietenul neaşteptat în noapte: *Lc.* 11, 5–10.
- Bogatul, grânarul şi moartea: *Lc.* 12, 16–20.
- Smochinul fără roade: *Lc.* 13, 6–9 (vezi şi *Mc.* 13, 28–29; *Mt.* 24, 32).
- Drahma rătăcită: *Lc.* 15, 8–10.
- Fiul risipitor, tatăl iubitor şi fratele mai mare: *Lc.* 15, 11–32.
- Administratorul corupt şi viclean: *Lc.* 16, 1–8.
- Lazăr cel sărac şi bogătaşul: *Lc.* 16, 19–31.
- Sluga şi stăpânul: *Lc.* 17, 7–10.
- Văduva obstinată şi judecătorul indiferent: *Lc.* 18, 2–8.35.
- Fariseul şi vameşul în templu: *Lc.* 18, 9–14.

Supuse analizei riguroase a exegeţilor, confruntate cu alte modele asemănătoare, precum metafora sau comparaţia, puse în analogie cu exemplele deja existente în Vechiul Testament şi în alte culturi, interpretate sub variile adaptări prezente în elaborarea Evangheliilor, parabolele lui Hristos, în esenţa lor, trebuie legate

de autoritatea, de mesajul tipic și de însăși persoana lui Iisus. Ele nu pot fi asimilate unor adevăruri generale și universale care ar face din Iisus un Socrate evreu. Mesajul central al parabolelor sale, ca și cel al lucrării lui, are drept țintă Împărăția lui Dumnezeu și progresiva sa înfăptuire în istorie, până la o viitoare deplinătate. Limbajul Împărăției lui Dumnezeu devine anunț și eveniment al mântuirii prin intermediul pildei, al cărei mesaj transcendent se dezvăluie în adresarea către oameni, căci el poate să le preia întrebările și să le stimuleze capacitatea de a urma calea adevărului.

O istorie familiară dramatică

Începem exemplificarea predicilor pilduitoare ale lui Iisus cu istoria familiei unui tată risipitor cu iubirea pentru fiii săi: unul risipitor în păcate, celălalt risipitor în orgoliu și meschinărie. Cu această sumară descriere, am trasat ordinea structurală a celebrei parabole a „fiului risipitor" (*Lc.* 15, 11–32).

În centrul ei se află, în realitate, tatăl, care îl așteaptă și îl primește pe fiul cel mic, rătăcit, și care încearcă să domolească judecata rece și arogantă a fiului cel mare, rămas acasă. Primatul este, așadar, atribuit lui Dumnezeu, care caută ce s-a pierdut, care nu se resemnează dacă pierde fie și o singură oaie din turma sa ori o mică monedă (drahmă) din propria comoară. Suntem în capitolul 15 din *Evanghelia după Luca*, bazat pe un triptic de parabole care au, toate, același subiect: o oaie rătăcită (15, 4–7), o drahmă pierdută (15, 8–10) și un fiu rătăcit.

S-ar putea construi o întreagă lucrare despre versiunile cunoscute – mai ales a ultimei parabole – în istoria artei și a

literaturii. Amintim doar celebrul tablou al lui Rembrandt, aflat la Ermitaj, în Sankt Petersburg (1669): punându-l pe tată în poziție frontală, aplecat pentru a-și cuprinde în brațe fiul îngenuncheat și căit, văzut din spate, pictorul a interpretat cum nu se poate mai bine sensul adânc al acestei povești de iubire, care acordă primatul, așa cum spuneam, tatălui iubitor și milostiv.

În ce privește literatura, ne vom referi la același autor francez citat la începutul capitolului. André Gide scria, în 1909, romanul *Întoarcerea fiului risipitor*, unde interpretarea textului evanghelic merge în sens invers față de cel original. Protagonistul este imaginea adevăratului ucenic al lui Hristos, care a părăsit casa Bisericii, păzită de fratele cel mare, om riguros și legalist, pentru a afla libertatea, „iubirea care consumă", neliniștea care conduce la Dumnezeu. Într-adevăr, tatăl îl înțelege: „Știu ce te mâna la drum; te așteptam la capăt. M-ai fi strigat [...] eram acolo". A părăsi casa este, așadar, o datorie, pentru că în ea trăiesc numai aceia care „preferă iubirii ordinea".

Din păcate, tentația de a reveni în sânul obscur și sigur al robiei este mare. Din lene, din lașitate, de foame, fiul revine acasă, iar acea întoarcere nu este o conversiune, ci, prin excelență, un păcat: „Mă voi strădui să-i semăn fratelui cel mare; voi administra bunurile noastre; ca și el, o să mă însor". În acest moment, Gide introduce un personaj inexistent în Evanghelie, fratele mezin. El este cel care va urma îndemnul fratelui învins și va fugi în noapte de acasă, pentru a mușca din „rodia" sălbatică a libertății, cu o „sete pe care numai acest fruct acrișor poate să o stingă". Fratele său îl va susține în această hotărâre curajoasă: „Strânge-mă în brațe, puștiule. Duci cu tine toate speranțele

mele. Fii tare; uită de noi; uită-mă pe mine. Fie ca să nu te mai întorci! [...] Coboară încet. Ţin eu lampa".

Noi însă ne întoarcem la textul evanghelic originar, marcat de un drum şi ritmat de verbe de mişcare. În versetul 13, fiul *apedémesen*, adică pleacă din al său *démos* – din patria, din neamul şi de pe pământul său –, îndreptându-se spre un ţinut îndepărtat. În versetul 14, este descris pe când rătăceşte fără vreun ţel şi, treptat, ajunge în mizerie. Aceasta este calea fugii şi a păcatului. În Vechiul Testament, păcatul este adesea descris în cuvinte care indică deviere, faliment, ratarea ţintei. Dar, în versetul 17, apare verbul „conversiunii", al întoarcerii la rădăcinile conştiinţei: „venindu-şi în sine". Urmează hotărârea: „Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu şi-i voi spune: Tată, am greşit [...] Şi, sculându-se, a venit la tatăl său" (15, 18.20).

Obiectivul naratorului se deplasează acum la celălalt capăt al drumului, unde se află tatăl care scrutează orizontul, neresemnându-se cu pierderea fiului. De departe, el recunoaşte chipul drumeţului şi îi aleargă în întâmpinare ca să-l îmbrăţişeze. Iar în bucuria regăsirii, el va repeta de două ori: „acest fiu al meu mort era şi a înviat, pierdut era şi s-a aflat" (15, 24.32). Este un drum pe care se consumă drama şi se celebrează o sărbătoare pe care, din păcate, nu o împărtăşeşte cel ce nu cunoaşte căldura milei şi a iertării, ci numai răceala judecăţii, precum fratele cel mare.

Cronica unui delict

Pe drumul roman care, pe o lungime de numai treizeci de kilometri, coboară de la cei 800 de metri ai Ierusalimului la

300 de metri sub nivelul mării, unde se găsește minunata oază a Ierihonului, se petrece acțiunea unei alte celebre parabole din *Evanghelia după Luca*, cea a „bunului samaritean", care s-ar zice că reconstituie un fapt demn de cronica jurnalistică a unui delict (*Lc.* 10, 25–37).

În fața lui Iisus, „un învățător de lege s-a ridicat, ispitindu-L și zicând: Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața de veci?". Pentru a atinge această țintă, îndatoririle oricărui evreu credincios fuseseră codificate de tradiția rabinică în 613 precepte extrase din Biblie, 365 negative (câte sunt zilele anului) și 248 pozitive, câte erau oasele corpului omenesc, conform anatomiei din Antichitate. Iisus răspunde citând două pasaje biblice, amândouă legate de iubire: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta" (*Dt.* 6, 5) și „să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (*Lev.* 19, 18).

Însă dialogul face o cotitură în următoarea replică a cărturarului: „Și cine este aproapele meu?" Este o întrebare „obiectivă", pe care ebraismul o rezolva în baza unei serii de cercuri concentrice de raporturi personale. Iisus răspunde recurgând la o parabolă care sfârșește într-o altă interogație adresată cărturarului: „Care [...] ți se pare că a fost aproapele celui căzut?" Răsturnarea este evidentă: în loc să fie interesat de o definiție obiectivă a aproapelui, Iisus invită la o comportare „subiectivă", prin care te dovedești aproapele celui aflat la ananghie și care vede imediat cine îi este cu adevărat aproape. Dar să urmăm trama povestirii parabolice.

Un drumeț străbate acel drum roman care suie și apoi coboară dealurile din deșertul Iudeei. Dintr-odată, este atacat de

nişte „tâlhari care după ce l-au dezbrăcat şi l-au rănit, au plecat, lăsându-l aproape mort". Unii au presupus că Iisus s-a inspirat dintr-o întâmplare recentă, referitoare la un asemenea delict.

Un trup însângerat, tăcerea pustiului, aşteptarea unui trecător. Şi iată că, în depărtare, „din întâmplare un preot cobora pe calea aceea şi, văzându-l, a trecut pe alături". Prima dezamăgire. Dar iată, un alt trecător, „un levit, ajungând în acel loc şi văzând, a trecut pe alături". A doua dezamăgire. Dar iată şi un al treilea trecător, un „eretic" samaritean, aparţinând unei comunităţi care, în Biblie, este numită „poporul nelegiuit ce locuieşte în Sichem", ba mai mult, acesta nici „nu este neam", cum îl defineşte, în Vechiul Testament, Sirah (50, 25–28).

Şi totuşi, doar acesta se apropie şi se apleacă deasupra evreului rănit, duşmanul său religios şi politic, ca să-l ajute. Hristos nu se pierde în detalii la primii doi, căutând explicaţii pentru nepăsarea lor, motivată, poate, de considerente rituale (sângele şi moartea îi făceau impuri pe cei ce intrau în contact cu ele, lucru însemnat pentru un preot sau pentru un levit, prin funcţia şi statutul lor religios). Lucru ciudat, în Talmud se pomeneşte cazul invers, al unui evreu care găseşte pe drum un samaritean şi un păgân răniţi: şi, firesc, nu are datoria de a-i ajuta (*'Abodah Zara'* 26).

Iisus desfiinţează legalismul care ucide şi insistă asupra figurii-model a samariteanului; acesta este cu adevărat *aproapele* celui în suferinţă, fără a se întreba cine este acel aproape care are nevoie de ajutor. Acestuia „i s-a făcut milă" (verbul grecesc din versetul 33 este *splanchnízomai*, i s-a strâns stomacul), iar iubirea sa este activă: „apropiindu-se, i-a legat rănile, turnând pe

ele untdelemn și vin", după regulile primului ajutor din Antichitate, și, „punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți", adică la un caravanserai, care pe atunci era și han – de două ori se repetă „și a purtat grijă de el" (10, 34–35) –, contribuind cu bani și la cheltuielile respective.

Iubirea sa este una personală, subliniată în originalul grec prin repetarea pronumelui *autós*. Sacerdotul și levitul reprezintă sacralitatea rigidă, cea care te îndepărtează de aproapele tău; samariteanul reprezintă adevărata sfințenie, care se unește cu durerea pentru a o mântui. Din această cauză, tradiția care a urmat, prezentă și la Părinții Bisericii (de exemplu, la Sfântul Augustin), a văzut în portretul samariteanului o altă imagine a lui Hristos.

Pe zidurile unei clădiri cruciate, dărăpănate, aflate acum pe același drum numit de toți „*khan*-ul (caravanseraiul) bunului samaritean", un pelerin medieval anonim a încrustat în latină acest graffiti: „Dacă până și preoții și leviții trec pe lângă suferința ta, află că bunul samaritean e Hristos, care va avea mereu milă de tine, iar în ceasul morții tale te va duce în hanul cel veșnic".

Încă mai atentă la impactul pe care trebuia să-l aibă asupra auditoriului lui Iisus este transcripția actualizată a parabolei, datorată unui exeget modern: „Închipuie-ți tu, albule rasist, afiliat poate la Ku Klux Klan, tu, care faci scandal dacă într-un local intră un negru și nu scapi ocazia de a-ți manifesta disprețul și aversiunea, închipuie-ți că ești implicat într-un accident de circulație pe o șosea puțin circulată și că zaci acolo pe moarte, pierzând sânge, iar în vremea aceasta rareori trece pe lângă tine o mașină cu un alb înăuntru, care nu se oprește. Închipuie-ți că,

la un moment dat, trece pe acolo un medic de culoare, care se oprește ca să te ajute..."

Desigur, în această parabolă apare, în toată splendoarea sa, mesajul creștin al iubirii care răzbate din multe dintre cuvintele lui Iisus, începând cu apelul din Predica de pe munte: „Ați auzit că s-a zis: Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău. Iar Eu zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc" (*Mt.* 5, 43–44). Pentru a ajunge, în cele din urmă, la testamentul din ultima seară a lui Iisus: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții" (*In.* 13, 34–35).

Cuvintele aspre ale lui Iisus

Cuvintele lui Hristos cunosc însă și indignarea, ce se aprinde mai ales în fața ipocriziei religioase, care, sub veșmântul unei mile prefăcute și formale, ascunde un egoism nemărturisit și interese de nedezvăluit. Să ne gândim la biciul abătut asupra negustorilor care transformă templul Sionului într-o „peșteră de tâlhari" (*Mt.* 21, 13), cum protestau odinioară și prorocii (*Ier.* 7, 11). Iudaismul oficial al tempului său este metaforic biciuit în diferitele polemici pe care Iisus le poartă cu diversele facțiuni ale saducheilor, fariseilor, irodienilor, contra claselor sacerdotale și intelectualilor (cărturarii): este de ajuns să reamintim cele șapte exclamații „Vai vouă", din capitolul 23 al

lui Matei, sau atacul împotriva falşilor păstori ai lui Israel, din capitolul 10 al lui Ioan.

Cultul despărţit de viaţă, liturghia despărţită de dreptate, postul trâmbiţat, pomana şi rugăciunea ostentative sunt denunţate fără rezerve, iar parabola vameşului şi a fariseului (*Lc.* 18, 9–14) este o mărturie dură a lor. Fariseul, înveşmântat în faima lucrărilor şi a justiţiei sale, este convins de dreptatea lui şi de datoriile lui Dumnezeu faţă de el. Vameşul, păcătos căit, recunoscându-şi cu umilinţă decăderea morală, devine adevăratul credincios.

Idolatrizarea bogăţiei, egoismul faţă de cei săraci, violenţa şi ura te alungă din Împărăţia lui Dumnezeu, adică din acea perspectivă pe care Iisus i-o menește Bisericii sale. „Dacă îţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, şi mergi întâi şi împacă-te cu fratele tău şi apoi, venind, adu darul tău" (*Mt.* 5, 23–24).

Multe sunt cuvintele lui Iisus asemenea acelei spade pe care el afirma că a adus-o în istorie: „Nu socotiţi că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa, pe noră de soacra sa. [...] Foc am venit să arunc pe pământ şi cât aş vrea să fie acum aprins!" (*Mt.* 10, 34–36; *Lc.* 12, 49).

Multe sunt, aşadar, cuvintele dure, radicale şi absolute, devenite încă şi mai vehemente prin calc semitic, precum în celebra frază: „Dacă vine cineva la Mine şi nu urăşte pe tatăl său şi pe mamă şi pe femeie şi pe copii şi pe fraţi şi pe surori, chiar şi sufletul său însuşi, nu poate să fie ucenicul Meu" (*Lc.* 14, 26). În

realitate, este evident că Iisus nu îndeamnă la ură, pe care a alungat-o întotdeauna (furia și ura sunt vicii, indignarea – o virtute), dar din vorbele lui transpare limbajul semit, care nu cunoaște comparativul, ci doar expresiile absolute și, prin urmare, transformă un „a iubi mai puțin" în „a urî". Rămâne însă forța de neuitat a acelui avertisment.

Iisus și politica

Tema aceasta s-ar putea dezvolta mult, obligându-ne să citățm jumătate din cuvintele lui Iisus, purtătoare de iubire și căldură, de pasiune și intensitate, de exigență puternică și absolută, de un radicalism care detestă compromisul (în această lumină trebuie văzută concepția sa despre căsătorie, ca totală și indisolubilă dăruire de dragoste, fără rezerve și fără limite (*Mc.* 10, 2–12; *Mt.* 5, 31–32; 19, 1–9). Aici, ne vom opri doar asupra unei teme delicate, care a frământat adesea creștinătatea, producând degenerări și echivocuri grave, și anume relația lui cu puterea politică.

Iisus este sever cu cei puternici: de exemplu, îl va defini cu dispreț pe regele Irod Antipa, numindu-l „vulpe", termen care, în substratul lingvistic aramaic, poate însemna și „șacal", animal necurat (*Lc.* 13, 32). Puterea își dezvăluie chipul diabolic în ispitirile lui Hristos: „Și I-a zis diavolul: Ție îți voi da toată stăpânirea aceasta și strălucirea lor, căci mi-a fost dată mie și eu o dau cui voiesc" (*Lc.* 4, 6). „Codul autorității", propus de Iisus, este exact contrariul celui care inspiră sistemele politice: „Regii neamurilor domnesc peste ele și se numesc binefăcători. Dar între

voi să nu fie astfel, ci cel mai mare dintre voi să fie ca cel mai tânăr, și căpetenia ca acela care slujește" (*Lc.* 22, 25–26).

Ca într-o mărturisire autobiografică, Iisus însuși se definește pe sine prin aceste cuvinte la Cina cea de taină: „Cine este mai mare: cel care stă la masă, sau cel care slujește? Oare, nu cel ce stă la masă? Iar Eu, în mijlocul vostru, sunt ca unul ce slujește" (*Lc.* 22, 27). „Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți" (*Mc.* 10, 45).

Totuși, Hristos recunoaște o consistență și o legitimitate puterii politice și economice, cu ocazia unei întrebări polemice puse de adversarii săi: „Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu?" (*Mt.* 22, 15–22). Ei știu bine că l-au prins pe Iisus într-o capcană care îl poate face să alunece pe panta criticii autorității cezarului (Tiberiu), transformându-l într-un răzvrătit, sau pe aceea a criticii supunerii față de Dumnezeu, transformându-l într-un colaboraționist și un trădător al credinței ebraice (în care, se știe, simpla monedă imperială cu efigia împăratului era interzisă și constituia pentru evrei o dovadă de idolatrie).

Hristos răspunde cu un simbol, în stilul profeților, folosindu-se tocmai de acea monedă ca semn. Recunoaște că ea stă sub pecetea cezarului și, ca atare, are sfera ei de autonomie și de pertinență. „Dați-i cezarului ce este al cezarului". Însă aluzia lui la imaginea de pe monedă presupune o a doua componentă implicită: în *Facerea* (1, 27), omul este definit drept „chipul lui Dumnezeu". Așadar, în ultimă instanță, ființa omenească este definită și de o dimensiune transcendentă: „Dați-i lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu".

Pe scurt, moneda – adică economia și politica –, care poartă pecetea împăratului, să fie a împăratului; omul, care poartă pecetea legăturii sale radicale cu Dumnezeu, să fie întru totul dator Creatorului său, conform demnității intangibile a persoanei sale, a vieții, libertății și demnității lui. Prin urmare, în relație cu omul, puterea are limite precise, dar omul nu este anihilat printr-o teocrație integralistă și nici printr-un secularism politic totalizant.

Rugăciunea lui Iisus

Creștinul cartaginez Tertullian, care a fost primul comentator al rugăciunii *Tatăl nostru*, în a sa *De oratione Domini*, scrisă la sfârșitul secolului al II-lea, afirma că această rugăciune învățată de la Iisus este *breviarium totius evangelii* (1, 6). De aceea, a studia textul „rugăciunii desăvârșite", cum o definea Toma din Aquino în a sa *Summa theologiae* (II, II, q. 83, a. 9), este o cale de a pătrunde în miezul mesajului creștin; în anume privințe, ea poate fi însă socotită și rugăciunea tuturor fiilor lui Avraam, expresie a credinței lor într-un Dumnezeu personal, care este Tată și Creator, și a iubirii lor fraterne pentru toți oamenii.

Rugăciunea *Tatăl nostru* – care va cunoaște o uimitoare parafrază în cântul XI din *Purgatoriu*, unde Dante o va pune pe buzele sufletelor trufașe aflate în procesiune – își afundă rădăcinile în terenul iudaismului, în străvechea invocație aramaică numită *Qaddish*, „unul dintre pilaștrii ebraismului", al cărui început sună astfel: „Preamărit fie marele și sfântul său nume în

lumea pe care El a creat-o după voința sa. Vie împărăția sa în timpul vieții noastre și a zilelor noastre [...]".

Tatăl nostru ne este prezentat de Matei și de Luca în două contexte și în două texte diferite, semn, așa cum am mai spus, al libertății care a caracterizat redactarea și interpretarea memoriei istorice a lui Iisus. Să începem de la context, doar în mică măsură diferit. Matei introduce *Tatăl nostru* în Predica de pe munte, ca un minicatehism al adevăratei rugăciuni: „Când vă rugați, nu fiți ca fățarnicii [...]. Când vă rugați, nu spuneți multe [...]. Deci voi așa să vă rugați [...] (*Mt.* 6, 5–9).

Luca, în schimb, face ca *Tatăl nostru* să crească asemenea unei flori din întrebarea unuia dintre ucenici, care i se adresează lui Hristos, cerându-i să-i învețe o rugăciune distinctă pentru comunitatea lor, așa cum ucenicii Botezătorului și alte grupuri religioase din acea vreme se deosebeau tocmai printr-o rugăciune-simbol a fiecăruia, asemenea unui stindard (*Lc.* 11, 1).

Prin urmare, locul în care Iisus i-a învățat rugăciunea *Tatăl nostru* are doar o importanță secundară. Pe muntele „Fericirilor", în Galileea, Matei a adunat – așa cum am arătat – cuvinte pronunțate de Iisus în momente și circumstanțe diferite. Luca, povestind drumul lui Hristos spre Ierusalim – unde inserează *Tatăl nostru* –, adună și el la un loc date răspândite, în chip diferit, prin Evangheliile lui Marcu și Matei. Tradiția creștină a ales o a treia amplasare, Muntele Măslinilor, în fața Ierusalimului, unde Elena, mama împăratului Constantin, a ridicat o bazilică deasupra unei grote socotite a fi locul adevărat în care s-a rostit pentru prima dată *Tatăl nostru*.

Dar, lăsând la o parte contextul, să ne ocupăm de text: el ne-a fost transmis în două versiuni semnificativ diferite ca formă, deşi omogene ca substanţă. Sunt adaptări făcute de comunităţile creştine de la începuturi, urmând îndeosebi propriile tradiţii liturgice. Versiunea lui Matei (6, 9–13) este cea mai cunoscută, fiind folosită şi astăzi de creştini în liturghiile lor şi în rugăciunile personale: este cea mai veche şi mai solemnă; alcătuită dintr-un septenar de rugăminţi, ea conţine 57 de cuvinte greceşti (incluzând şi articolele), iar în formularea ei pare să se reflecte mai bine uzanţa liturgică a Bisericii începuturilor. Pe această versiune ne vom întemeia comentariul nostru.

„*Tată*-abba" *al evanghelistului Luca*

Textul lui Luca (11, 2–4) se compune, în schimb, numai din cinci rugăminţi care, deşi formulate într-un limbaj mai actual şi mai potrivit cititorilor evanghelistului, reflectă poate mai bine miezul şi schema originară a cuvintelor lui Iisus (rugăminţile adăugate de Matei par să fie nişte extinderi cerute de liturghie). Iată textul lui Luca:

> Tată, sfinţească-se numele Tău,
> vie împărăţia Ta.
> Pâinea noastră cea spre fiinţă,
> dă-ne-o nouă în fiecare zi.
> Şi ne iartă nouă păcatele noastre
> căci şi noi înşine iertăm tuturor celor ce ne greşesc nouă
> şi nu ne duce pe noi în ispită[1].

[1] Textul italian este mai scurt decât cel românesc. L-am adaptat pe cel românesc, în aşa fel încât să nu contrazică demonstraţia autorului (n. trad.).

Înainte de a analiza textul în forma sa cea mai amplă, propusă de evanghelistul Matei, să privim cu atenţie elementul distinctiv al acestei rugăciuni a lui Iisus, invocaţia iniţială: la Matei, ea capătă forma solemnă şi ebraică a *Tatălui nostru* (*'abínū*), în vreme ce, la Luca, prin vocativul simplu „Tată", încearcă, poate, să revină la aramaica originară folosită de Iisus, adică la cunoscutul termen *abba'*, apelativul prin care copilul îşi cheamă tatăl. Deşi legat de tradiţia biblică şi iudaică, prin care se exalta paternitatea lui Dumnezeu, Iisus vrea să sublinieze deosebita intimitate a acelei relaţii.

Cu această invocaţie atât de familiară, Iisus îl pune pe creştin într-o poziţie asemănătoare cu a sa, o inovaţie faţă de practica iudaică. Mulţi cercetători, aşa cum am mai amintit în privinţa criteriului istoriografic al „discontinuităţii" faţă de iudaism, consideră această invocaţie un semn al lui Iisus cel istoric: după ei, ne-am afla în faţa unui lucru nou şi nemaiauzit, care ar depăşi hotarele iudaismului: „Omul care avea puterea de a se adresa lui Dumnezeu, numindu-l *abba*, îi făcea părtaşi la Împărăţia divină pe vameşi şi pe păcătoşi, autorizându-i să repete acest cuvânt, *abba'*, dragă tată!" (după J. Jeremias, deja citat).

Tatăl nostru *al evanghelistului Matei*

Acum, să urmărim îndeaproape versiunea cea mai extinsă a rugăciunii, aşa cum apare ea la Matei, unde primele trei invocaţii au o clară tentă teologică. „Sfinţească-se numele tău" este ecoul unei locuţiuni caracteristic biblice. „Numele" este însăşi persoana care îl poartă; „sfinţenia" reprezintă perfecţiunea,

puritatea și deplinătatea lui Dumnezeu. Prin urmare, i se cere lui Dumnezeu să se dezvăluie pe sine, precum și taina lui în istorie, pentru ca toți oamenii să îl poată recunoște, să-l poată slăvi și iubi, celebrându-l ca Sfânt, cu alte cuvinte, ca Domn transcendent. Am putea parafraza astfel: o, Doamne, dezvăluie taina ființei tale perfecte și infinite, pentru ca toți să o putem recunoaște, slăvi și sărbători.

Prin a doua invocație – „vie împărăția Ta" – se introduce tema capitală a predicației lui Iisus, deja cunoscută nouă, aceea a Împărăției lui Dumnezeu (sau a cerurilor, după formula semită iubită de Matei). Ne amintim că prima „predică" a lui Iisus se rezuma într-o singură propoziție: „Împărăția cerurilor e aproape!" (*Mt.* 4, 17). Și în acest caz, Hristos pleacă de la Vechiul Testament, unde, prin imaginea regală, se celebra domnia lui Dumnezeu asupra cosmosului și a istoriei: „Spuneți între neamuri că Domnul a împărățit, pentru că a întărit lumea care nu se va clinti; judeca-va popoare întru dreptate" (*Ps.* 95, 9–10). Împărăția lui Dumnezeu, proiectul divin în ce privește creațiunea și umanitatea, se înfăptuiește fără zgomot și efort, în chip tainic, în istorie și în însăși persoana lui Iisus din Nazaret. De aceea, imaginea cea mai vie a Împărăției este aceea a bobului de muștar, cel mai mic dintre toate grăunțele, hărăzit însă a crește până devine un copac plin de frunze (*Mt.* 13, 31–32).

Cea de-a treia invocație „teologică" este dezvoltarea firească a celei de dinainte: „Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ". „Voința" divină are drept obiect înfăptuirea Împărăției, care se îndeplinește prin pace, mântuire și dreptate. „A face voința Tatălui" este angajamentul fundamental al oricărui

discipol al lui Hristos, el fiind primul care şi-a îndreptat toată lucrarea spre îndeplinirea voinţei divine: „M-am coborât din cer, nu ca să fac voia mea, ci voia Celui ce M-a trimis pe Mine. Şi aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toţi pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd niciunul" (*In.* 6, 38–39). În momentul suprem al morţii sale, Iisus se roagă astfel, adresându-se tatălui cu aceeaşi intimitate la care îi îndemnase pe ucenicii săi: „Avva Părinte, toate sunt Ţie cu putinţă. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voieşti Tu" (*Mc.* 14, 36).

„Şi nu ne duce pe noi în ispită"?

Să trecem acum la următoarele patru invocaţii, care au un obiect mai obişnuit, unul existenţial. Prima rugăminte din a doua parte a rugăciunii cere „pâinea cea de toate zilele". „Pâinea" cuprinde în ea toate necesităţile concrete pentru a vieţui. Iar „de toate zilele" – în greacă, *epioúsion* – era un adjectiv necunoscut în limba din vremea Evangheliilor, dar prezent în unele papirusuri mai târzii şi, poate, curent în limbajul popular.

Cuvântul s-ar putea să derive din verbul grec *eimí* („a fi"), indicând astfel pâinea cotidiană necesară pentru existenţa omului. Sau poate că este legat de verbul *eīmí* (a veni), referindu-se atunci la pâinea „care vine", adică la acel ospăţ spiritual din Împărăţia lui Dumnezeu, ajunsă la deplinătatea ei. Sensul cel mai probabil, însă, este primul, subliniat şi de adverbul „astăzi" (la Luca este „în fiecare zi"): Tatălui ceresc i se cere să dăruiască tuturor oamenilor pâinea „cea spre fiinţă", adică suficientă pentru supravieţuire.

„Iartă nouă greşalele/datoriile noastre" este cea de-a doua invocaţie. În aramaică, avem un singur termen, *hoba'*, care se poate raporta fie la „datoria" economică, fie la „păcat", considerat ca o datorie neplătită faţă de Dumnezeu, o datorie pe care Dumnezeu o poate şterge/ierta. Luca, scriind pentru nişte creştini de origine păgână, traduce imaginea în valoarea sa metaforică: „Iartă nouă păcatele noastre".

Semnificativă este apoi reciprocitatea: „Iartă-ne nouă... precum şi noi iertăm". „Iartă nedreptatea aproapelui tău şi, atunci când te vei ruga tu, ţi se vor ierta păcatele" – citim în cartea biblică a lui Sirah (Ecleziasticul) (28, 2). Această dependenţă, oarecum ciudată, a iertării lui Dumnezeu de iertarea noastră faţă de cei ce ne-au greşit subliniază urgenţa şi necesitatea iertării, aşa cum se afirmă în fraza imediat următoare, care pare să fie un comentariu la această invocaţie: „Că de veţi ierta oamenilor greşealele lor, ierta-va şi vouă Tatăl vostru Cel ceresc; Iar de nu veţi ierta oamenilor greşealele lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greşealele voastre" (*Mt.* 6, 14–15).

Ajungem acum la ultimele două rugăminţi, paralele între ele. Cea de-a treia a creat cea mai mare dificultate traducerii italiene tradiţionale, fiind preluată după versiunea latină a *Vulgatei* Sfântului Ieronim, astfel încât s-a făcut o corecţie: „nu ne duce pe noi în ispită" a fost modificat în „nu ne lăsa pradă ispitei"[1]. Pentru o înţelegere corectă, trebuie să ţinem seama de substratul semitic şi biblic. Înainte de toate, trebuie subliniat – fără a ne adânci în complicata problemă filologică – că ceea ce în italiană înseamnă „a duce" („a îndemna la") este o interpretare excesivă

[1] Situaţia se regăseşte numai în italiană, nu şi în română (n. trad.).

a sensului grecesc, „nu ne lăsa să mergem/să cădem", care este diferit de „a duce", cu sensul de „a îndemna". Sensul propriu-zis este, aşadar, acela de a nu fi părăsiţi de Dumnezeu în primejdia reprezentată de ispită.

Totuşi, simţim nevoia de a extinde explicaţia, amintind că în Biblie există o distincţie între „ispita-încercare" şi „ispita-ademenire". Prima îl poate avea ca subiect pe Dumnezeu, care cântăreşte credinţa şi puritatea ei la insul respectiv: să ne gândim la Avraam, chemat să-l ucidă pe Isaac, fiul promisiunii divine (*Fac.* 22), la istoria lui Iov, la poporul lui Israel, „pedepsit" de Dumnezeu în pustiu „aşa cum un tată îşi pedepseşte fiul" (*Dt.* 8, 5). Este educarea întru credinţă, întru dăruire dezinteresată, întru iubire curată şi fără scopuri ascunse. Diferită este „ispita-ademenire", care îl îndeamnă pe om să se răzvrătească împotriva lui Dumnezeu şi a legii sale, îndemn care ar trebui să-şi aibă rădăcina în Satana sau în societatea coruptă („lumea", în limbajul lui Ioan).

Dar, dacă ne este uşor să înţelegem primul sens (prin care i se cere lui Dumnezeu să nu ne pună la o grea încercare şi să nu ne lase să cădem în întunericul clipei), explicaţia deplină a celui de-al doilea sens este mult mai complicată. Şi aceasta, deoarece, în limbajul biblic, Dumnezeu poate, el însuşi, în mod paradoxal, „să ispitească" la rău. O vedem, spre exemplu, în *Cartea a doua a lui Samuel*: „Dumnezeu l-a îndemnat pe David să greşească făcând numărătoarea Israeliţilor" (24, 1)[1]. Prin urmare,

[1] Cf. 2 *Rg.* 24, 1: „Mânia Domnului s-a aprins iarăşi asupra Israeliţilor, pentru că cineva din ei îndemnase pe David, zicând: «Mergi de numără pe Israel şi pe Iuda!»" [n. red.].

cererea lui Dumnezeu poate avea și această nuanță. Cum să ne-o explicăm?

Răspunsul se află în mentalitatea semitică: pentru a evita să introducă dualismul în privința binelui și a răului, adică existența a două divinități, una bună și una rea, ea încearcă să pună totul sub controlul singurului Dumnezeu: atât binele, cât și răul, atât harul, cât și ispita. Într-un pasaj din prorocul Isaia, Dumnezeu nu ezită să declare: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restriștei îi lasă cale: Eu sunt Domnul Care fac toate acestea" (45, 7). În realitate, se știe că răul ține de libertatea umană sau de ispititorul prin excelență, Satana. Din acest motiv, fraza citată mai sus, referitoare la David, în istoria paralelă a *Cărții întâi a Cronicilor* (*Cartea întâi Paralipomena*), sună astfel: „Atunci s-a sculat Satana împotriva lui Israel și a îndemnat pe David să facă numărătoarea Israeliților" (21, 1).

În concluzie, rugându-l pe Tată „să nu ne părăsească"/„să nu ne lase să cădem în ispită", noi îi cerem să nu ne pună la încercare cu asprime, dar nici să nu ne lase să cădem în mrejele răului, să nu îngăduie să intrăm în cercul magic și fascinant al păcatului, să nu ne expună la provocare și la ademenire. Această invocație cuprinde, așadar, teme capitale precum libertatea și harul, credința și păcatul, durerea și speranța, binele și răul.

Iată-ne, așadar, la cea de-a patra rugăminte din a doua parte a rugăciunii *Tatăl nostru*, și anume versiunea pozitivă a precedentei: „ne izbăvește de cel rău!". În originalul grec, se poate presupune că termenul *paneroú* poate fi înțeles ca eliberare de „rău", dar și de „Cel Rău", adică de diavol. La ultima cină, Iisus îi oferă lui Petru o reprezentare sugestivă a ajutorului

divin, pentru a ne elibera de „rău"/„Cel Rău": „Simone, Simone, iată satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu; iar Eu M-am rugat pentru tine să nu piară credința ta" (*Lc.* 22, 31–32). *Tatăl nostru* se încheie pe neașteptate, lăsându-l pe om conștient că se află pe marginea prăpastiei întunecate a durerii și a răului. Din această pricină, unele codice antice, urmate de tradiția protestantă, au simțit nevoia de a adăuga la sfârșitul rugăciunii această exclamație: „Că a Ta este împărăția și puterea și slava în vecii vecilor!"

Din înaltul cerurilor, jos, pe pământ

Așadar, rugăciunea lui Iisus începe cu cuvântul „Tată" și cu Dumnezeu și sfârșește cu „Cel rău". Așa cum observa o importantă cugetătoare franceză evreică, deschisă creștinismului, Simone Weil, în opera sa *Așteptarea lui Dumnezeu* (1950), drumul parcurs în *Tatăl nostru* este invers celui pe care se sprijină, de fapt, orice rugăciune, care merge de jos în sus, de la om și nimicnicia lui la Dumnezeu și lumina sa. Aici, în schimb, se pleacă de la cer și se coboară în ghemul întunecos al răului. Aceasta este parabola întrupării, este povestea spusă de Evanghelii, istoria unui Dumnezeu care merge în întâmpinarea omului, părăsindu-și slăvita transcendență cerească pentru a păși pe drumurile nesigure și bolovănoase ale pământului.

Dar, în momentul în care intră mai adânc în întuneric, la limita umanității, adică în momentul în care Fiul lui Dumnezeu moare, Luca a vrut, ideal vorbind, să-l facă pe Hristos – și, odată cu el, și rugăciunea – să se înalțe de la pământ la cer. Într-adevăr, pe cruce, Iisus se roagă, poate, încă o dată acelui *abba'* din *Tatăl*

nostru, în vreme ce repetă o frază din *Psalmul* 31: „Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu" (*Lc.* 23, 46). Luther, în al său *Tatăl nostru explicat simplilor mireni*, lansa creştinilor următorul îndemn: „Acestor cuvinte ale lui Hristos, noi trebuie să le învăţăm şi vorbele, şi muzica, adică şi ce, şi cum trebuie să ne rugăm".

BIBLIOGRAFIE

Carmignac, J., *Ascoltiamo il Padre Nostro*, tr. it. Ares, Milano, 2020.

Crimella, M., *Padre nostro*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2020.

Dodd, Ch. N., *Le parabole del regno*, tr. it. Paideia, Brescia, 1976.

Donahue, J.R., *Il Vangelo in parabole. Metafora, racconto e teologia nei Vangeli sinottici*, tr. it. Paideia, Brescia, 2016.

Dumais, M., *Il discorso della montagna*, tr. it. Elledici, Leumann (Torino), 1999.

Dupont, J., *Le beatitudini*, 2 vol., tr. it. Edizioni Paoline, Roma, 1972 şi 1977.

Dupont, J., *Il metodo parabolico di Gesù*, tr. it. Paideia, Brescia, 1990.

Fusco, V., *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma,1983.

Getty-Sullivan, M.A., *Le parabole del regno*, tr. it. Paideia, Torino, 2020.

Hultgren, A.J., *Le parabole di Gesù*, tr. it. Paideia, Brescia, 2004.

Jeremias, J., *Le parabole di Gesù*, tr. it. Paideia, Brescia, 1973.

Lambrecht, J., *Le parabole di Gesù*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1982.

Linnemann, E., *Le parabole di Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1991.

Maggioni, B., *Le parabole di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano, 1994.

Monti, L., *Le parole dure di Gesù*, Qiqajon, Bose (Biella), 2012.

Pinckaers, S., *La via della felicità. Alla riscoperta del Discorso della Montagna*, tr. it. Ares, Milano, 2011.

Ravasi, G., *Le pietre di inciampo del Vangelo. Le parole scandalose di Gesù*, Mondadori, Milano, 2015.

Ravasi, G., *Le beatitudini*, Mondadori, Milano, 2016.
Schnackenburg, R., *Signoria e Regno di Dio*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1990.
Schottroff, L., *Le parabole di Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2007.
Schweizer, E., *Il discorso della montagna (Matteo cap. 5–7)*, tr. it. Claudiana, Torino, 1991.
Weder, H., *Metafore del regno. Le parabole di Gesù. Ricostruzione e interpretazione*, tr. it. Paideia, Brescia, 1991.
Zimmermann, R. (ed.), *Compendio delle parabole di Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2011.

8
Mâinile lui

Ennio Flaiano (1910–1972), scriitor străin de credință și spirit profund laic, a lăsat schița unui text dramatic despre scena reîntoarcerii lui Iisus pe pământ, în zilele noastre. Acolo, noul context mediatic îl expune insistenței fotografilor, teleoperatorilor, ziariștilor, așteptând cu toții să asiste la o minune, la fel cum se întâmplase în acele vremuri când fusese asediat de bolnavi și nenorociți. Și iată că, într-o zi (iar aici intuim în filigran drama personală a lui Flaiano, care avea o fiică cu grave dizabilități), „un om și-a condus fiica bolnavă la Iisus, spunându-i: Nu-ți cer să o vindeci, ci s-o iubești. Iisus a sărutat-o pe fată și a spus: Adevăr grăiesc vouă, omul acesta a cerut ceea ce eu pot da. Și spunând asta, s-a făcut nevăzut într-o pulbere de lumină, lăsând mulțimea să-i comenteze minunile, iar pe ziariști, să i le descrie".

Plăgi, membre paralizate, trupuri sfârtecate sau neputincioase

Mâinile lui Iisus ating în repetate rânduri trupuri bolnave, vindecă persoane suferinde, se împletesc cu acele cuvinte

ale sale aducătoare de speranţă. Plăgi, membre paralizate, trupuri sfârtecate sau neputincioase sunt mereu supuse acţiunii mâinilor lui. Este de ajuns să amintim un episod emblematic, despre un sindrom considerat la acea vreme, în popor, ca fiind nespus de contagios şi semn al unui blestem divin, morbul lui Hansen, adică lepra. „Şi un lepros a venit la El, rugându-L şi îngenunchind şi zicând: De voieşti, poţi să mă curăţeşti. Şi făcându-I-se milă, a întins mâna şi S-a atins de el şi i-a zis: Voiesc, curăţeşte-te" (*Mc.* 1, 40–41).

Apostolul Petru, în portretul lui Iisus schiţat de el pentru centurionul Cornelius, rezumase viaţa publică a lui Hristos în aceste cuvinte: „a umblat făcând bine şi vindecând pe toţi cei asupriţi de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El" (*Fap.* 10, 38). Cu buzele şi cu mâinile, Hristos anunţă, aşadar, Împărăţia lui Dumnezeu, pe care venise s-o inaugureze. În filmul *Ordet* (*Cuvântul*, 1955), al regizorului danez Carl Theodor Dreyer, se reia în mod simbolic şi un aspect extrem al figurii şi lucrării lui Hristos, şi anume cel al învingătorului morţii. În film, Johannes, student la Teologie, în nebunia sa, se dă drept Iisus Hristos. Când cumnata sa moare în timpul naşterii, una dintre fetiţele acesteia, vocea inocenţei şi a purităţii credinţei, îl conduce pe unchiul cel nebun dinaintea trupului fără viaţă al mamei sale, ca s-o învie aşa cum a făcut Iisus cu Lazăr sau cu fiica de doisprezece ani a lui Iair, mai marele sinagogii din Capernaum.

Această scenă a lui Iisus este de o mare intensitate şi emoţie. Afară se înghesuie curioşii şi bocitoarele de profesie, conform obiceiurilor de înmormântare din Orient, Iisus este singur cu părinţii şi apostolii în camera micuţei. „Şi apucând pe copilă de mână, i-a grăit: *Talita' kum*, care se tâlcuieşte: Fiică, ţie zic,

scoală-te! Și îndată s-a sculat copila și umbla, căci era de doisprezece ani. [...] Și s-au mirat îndată cu uimire mare. [...] Și le-a zis să-i dea copilei să mănânce" (*Mc.* 5, 4–43). Continuând cu reluările simbolice proprii culturii noastre occidentale, în deja pomenita dramă a lui Paul Claudel, *Vestirea Mariei*, Iisus învie și un copil mort, în brațele Violainei – acea Violaine care va lua lepră sărutând un lepros pe buze, dar care, la rândul ei, va vindeca leproși.

Însă minunea – căreia filosoful Blaise Pascal îi atribuia o mare însemnătate în apologia sa dedicată credinței hristologice creștine – nu îmbobocește ca prin farmec, nu are loc automat. La Nazaret, dinaintea micimii sufletești a consătenilor săi, Iisus „n-a putut acolo să facă nici o minune [...] Și se mira de necredința lor" (*Mc.* 6, 5–6). Fariseilor, care îi cer un semn ceresc nemaivăzut, Iisus nu le-a arătat nicio minune și, „suspinând cu duhul Său, a zis: Pentru ce neamul acesta cere semn? Adevărat grăiesc vouă că nu se va da semn acestui neam" (*Mc.* 8, 11–12).

Minunea nu este o scamatorie, nici o magie, ea nu se înfăptuiește în reflectoarele rampei sau la comandă, nu este nici spectacol, nici taumaturgie. Dimpotrivă, se înfăptuiește adesea într-un loc retras și le impune celor care asistă să nu vorbească despre ea – lucru anevoie respectat. Într-un anume sens, am putea spune că nu minunea este aceea care dovedește credința, ci credința este cea care acceptă minunea. Nu minunea dă naștere la credință, ci, dimpotrivă, credința dă naștere minunii, cum bine dovedește faptul că, înainte de a vindeca un bolnav, Hristos îi cere, mai întâi, să creadă în el. „De ați avea credință cât un grăunte de mușt ar, ați zice acestui sicomor: Dezrădăcinează-te și te

sădește în mare, și vă va asculta", citim în Luca (17, 6), în vreme ce Marcu (11, 23) și Matei (17, 20; 21, 21) formulează ideea în chip încă și mai paradoxal: „Dacă veți avea credință și nu vă veți îndoi, veți face nu numai ce s-a făcut cu smochinul, ci și muntelui acestuia de veți zice: Ridică-te și aruncă-te în mare, va fi așa. Și toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veți primi".

Totuși, omul zilelor noastre, fie el și credincios, privește cu oarecare rezervă nenumăratele minuni din Evanghelii. Un autor francez, Louis Évely (1910–1985), a scris următoarele: „Strămoșii noștri credeau datorită minunilor; noi, în schimb, credem în pofida minunilor". Într-adevăr, o credință motivată numai prin minuni, o teologie bazată numai pe o apologetică a minunilor, o speranță creștină animată numai de așteptarea unor irupții apocaliptice ale divinului în curgerea obișnuită a istoriei ar merita blamul rostit de Pavel: „Fiindcă și iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune. Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie" (*1 Cor.* 1, 22–23). O religiozitate bazată pe minuni se află la mijloc între mit și raționalism: pe de o parte, își închipuie un Dumnezeu spectaculos, care face impresie pe scena lumii, pe de alta, îi cere lui Dumnezeu demonstrații experimentale prin care să-și dovedească realitatea transcendentă.

Hamlet-*ul lui Shakespeare fără prinț?*

Dincolo de această considerație, rămâne totuși un lucru de netăgăduit. În *Evanghelia după Marcu*, relatarea minunilor ocupă 31 la sută din text (209 versete din 666), iar dacă excludem

relatarea patimilor, morții și învierii și ne limităm la faptele publice ale lui Iisus, proporția urcă la 47 la sută (209 versete din 425). Un cunoscut exeget englez al lui Ioan, amintit deja în volumul de față, și anume Charles H. Dodd, a intitulat primele douăsprezece capitole din a patra Evanghelie „cartea semnelor", iar noi știm deja că, la Ioan, „semne" sunt cele șapte minuni prezentate de el.

Cuvinte și vindecări, mâinile și gura lui Iisus, în Evanghelii, sunt atât de legate între ele, încât orice disociere sau simplificare devine imposibilă. Așa cum am mai spus, în chip paradoxal, Evangheliile fără minuni ar fi precum *Hamlet* de Shakespeare fără prinț! Sigur, putem încerca să le reducem numărul, acolo unde, în rare cazuri, întâlnim dublete sau reelaborări ale aceluiași eveniment. Să ne străduim însă a ne aminti și că mentalitatea antică, nu doar cea semită, tinde ca într-o acțiune să vadă în chip direct divinitatea, chiar și atunci când acea acțiune are cauze naturale.

Să încercăm totuși o lectură critică, prin care să putem descoperi, sub unele relatări ale minunilor, un mod simbolic de a exprima un adevăr religios. Să recunoaștem, totodată, tendința sacrală a Bibliei și a altor civilizații antice, pentru care păcatul-boală și, prin urmare, iertarea-vindecare sunt binomuri de nedespărțit. Să acceptăm și că, în Evanghelii, minunile apar uneori după o schemă modelată de unele texte din Vechiul Testament și chiar și din Antichitatea greacă. Să admitem, de asemenea, existența, în epoca Evangheliilor, a unor carențe în cunoștințele privitoare la tulburările psihice, plasate expeditiv în categoria demonismului.

Dar chiar recunoscând toate aceste circumstanțe atenuante, nu putem evita chestiunea „minunilor", dată fiind masiva

lor prezență în Evanghelii, atât la nivel structural, cât și tematic. De îndată ce deschidem paginile respective, dăm de acest obstacol prin care, odinioară, adversarii lui Iisus încercau să-l demitizeze, considerând minunile lui drept rod al magiei sau al ajutorului diabolic (*Mc.* 6, 22–30; *Mt.* 12, 24–32).

Știm de acum că, în două pasaje din tradiția iudaică, lui Iisus i se recunosc minunile. Iudeul evocat de Celsus, filosof păgân contestat de creștinul Origen în lucrarea *Contra lui Celsus*, descria nașterea lui Iisus ca fiind urmarea unui adulter, adăugând că Iisus, după ce a mai crescut, „mânat de sărăcie, se dusese să lucreze în Egipt, unde învățase artele secrete care i-au făcut celebri pe egipteni; reîntors pe urmă la ai săi, mândru de ce învățase, s-a proclamat singur Dumnezeu" (1, 28).

Mai directă și mai incisivă este mărturia din tratatul *Sanhedrin* din Talmudul babilonian. Condamnarea la moarte a lui Iisus este motivată prin faptul că „el a practicat magia", ceea ce este, evident, o altă dovadă a minunilor pe care le-a înfăptuit (43a). În *Evanghelia după Marcu* (3, 22), citim: „Cărturarii, care veneau din Ierusalim, ziceau că are pe Beelzebul [adică «principele Baal», divinitate cananeană transformată de popor în principele demonilor] și că, cu domnul demonilor, alungă demonii". Această acuzație de magie neagră adresată lui Iisus nu face decât să confirme, în chip indirect, activitatea lui taumaturgică.

Caracterul istoric al minunilor lui Iisus: trei premise

Aici – în spațiul restrâns al cercetării noastre –, propunem câteva argumente în favoarea caracterului esențial istoric al

acțiunii miraculoase a mâinilor lui Iisus. Dar, mai întâi, trebuie să facem câteva observații preliminare. Prima este aceea de ordin lexical. În afară de două cuvinte care apar, fiecare, o singură dată – *thaumásia*, adică lucruri uimitoare (*Mt.* 21, 15), și *parádoxa*, realități uluitoare (*Lc.* 5, 26) –, Noul Testament folosește patru termeni precișii pentru a indica minunile înfăptuite de Iisus. Primul este *dýnamis*, care apare de 119 ori și evocă atât „puterea" miraculoasă a lui Hristos, cât și „actele puterii". Cel de-al doilea, încă și mai important, ne este deja cunoscut din lectura *Evangheliei după Ioan*, *seméion*, adică „semn" (apare de 77 de ori), folosit în Vechiul Testament pentru minunile petrecute în vremea exodului din robia egipteană (în ebraică *'ōt*). În acesta, se subliniază, așadar, valoarea „simbolică", adică trimiterea la o realitate superioară și transcendentă.

Mai este apoi puralul *térata*, „minuni" (de șaisprezece ori), care subliniază impactul psihologic al gestului lui Iisus: latinescul *miraculum* merge și el în aceeași direcție, pentru că derivă din verbul *mirari*, „a vedea cu uimire"/„a se mira". În sfârșit, mai există un grup de cuvinte grecești – *érgon*, *ergázesthai*, *poieīn* –, care subliniază acțiunea, lucrarea, intervenția în realitate, datorată minunii. Ioan repetă că Iisus vede și înfăptuiește „lucrările Tatălui" (5, 17–29) și că Tatăl însuși acționează prin Fiu (14, 10–11). Iată cum aspecte metafizice, psihologice, intenționale sunt felurit prezentate în vocabularul multiform al minunilor evanghelice.

A doua observație este mai degrabă de ordin teologic. Pentru evanghelist, minunea este un semn al divinității lui Hristos. E o reprezentare eficientă a salvării și a mântuirii, este un

indicator ce trimite la un sens transcendent. De aceea, documentația oferită de Evanghelii cu privire la „ce s-a întâmplat într-adevăr" este firavă, în schimb e însemnată în ce privește „semnificația" gestului lui Hristos. Prin urmare, istoricul află prea puține date utile pentru o cercetare istoriografică, iar cele oferite de relatările evanghelice sunt mereu supuse unei relecturi teologice. În practică, în privința minunilor, reapare aceeași chestiune delicată a raportului dintre credință și istorie, care aici își află una dintre aplicațiile cele mai importante.

În această direcție merge și cea de-a treia considerație a noastră. Minunea fiind prin definiție o intervenție supranaturală în țesătura întâmplărilor naturale, este evident că istoricul nu va putea niciodată să se refere la realitatea minunii ca atare: cel mult, el va reuși să demonstreze probabilitatea sau autenticitatea unui fapt extraordinar, fără a putea să se pronunțe asupra precisei lui descifrări interioare. Cu alte cuvinte, știința și istoria nu pot să verifice minunea, ci, eventual, doar să documenteze un fapt anormal. Totuși, istoriografia modernă se declară deschisă la interpretări ulterioare, venite dinspre alte discipline, precum psihanaliza, sociologia, filosofia și – de ce nu? – chiar teologia.

Criteriul de „discontinuitate" în verificarea istorică a minunilor

După aceste premise, vom încerca să verificăm istoric unele dintre minunile relatate în Evanghelii (am arătat deja că altele pot fi puse în legătură cu o dimensiune literară sau chiar teologică). Alegerea noastră vrea doar să ateste adevărul istoric

esențial al unei activități taumaturgice a lui Iisus. Vom adopta, pentru aceasta, simplificându-le, cele două căi metodologice ilustrate în primul capitol al cărții.

Prima face trimitere la așa-numitul „criteriu de discontinuitate sau diformitate": are un grad înalt de veridicitate istorică, acel dat evanghelic care nu poate fi redus la concepțiile și experiența contextului iudaic în care operează Hristos, nici la concepțiile Bisericii originare, și, tocmai de aceea, respectivul dat nu poate fi „creat" de acele medii. Însă, spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu minunile veterotestamentare, înfăptuite întotdeauna în numele lui Dumnezeu, Iisus instaurează, adesea, o modalitate nouă de a înfăptui minuni, care aduce aproape a „blasfemie". Așa cum am văzut, Iisus îi spune leprosului: „Voiesc, curățește-te" (*Mc.* 1, 41), iar paraliticului: „Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta" (*Mc.* 2, 11). Nici măcar adversarii săi nu-i contestă activitatea taumaturgică, ci doar autoritatea pe care și-o revendică (*Mt.* 12, 26–27).

Originalitatea lui Iisus față de orizontul în care se mișcă – inexplicabilă, dacă povestirile s-ar fi născut numai prin simpla reluare a orizontului sociocultural al vremii – apare și în alegerea „scandaloasă" a intervențiilor sale miraculoase, alegere pe care n-ar fi făcut-o niciodată în vremurile acelea un rabin taumaturg, fie el chiar și sfânt. Să ne întoarcem la exemplul leprosului (*Mc.* 1, 40–45). În Israel, din pricina faimoasei „teze a redistribuției" (crimă-pedeapsă, prin urmare, boală-păcat), această boală era considerată o groaznică rușine. Leprosul nu era, așadar, numai un bolnav, ci era, înainte de orice, un excomunicat.

Pedepsit de Dumnezeu pentru o vină foarte gravă, el era silit să trăiască la periferia localităților, îndeobște în peșteri-ghetou sau

printre gunoaie, ca Iov, și trebuia să-și anunțe prezența de îndată ce s-ar fi ivit în zare un cetățean sănătos și normal. Într-adevăr, în cartea biblică *Leviticul*, citim următoarele: „Leprosul, cel ce are această boală, să fie cu hainele sfâșiate, cu capul descoperit, învelit până la buze, și să strige mereu: necurat! necurat! [...] și afară din tabără să fie locuința lui" (13, 45–46). Prin urmare, era un ins mort din punct de vedere social, de care se fereau cu scârbă toți credincioșii, de frică să nu se infecteze, nu numai în sens fiziologic, ci și, mai ales, în sens moral și religios.

Însă Iisus îi iese în întâmpinare, se apropie și chiar îl atinge. Nu numai că nu îl condamnă, ci, după cum observă Marcu, se emoționează profund, îl vindecă și îl trimite la preoți, oarecum cu ironie, ca să primească atestatul oficial de vindecare și de reintegrare în societatea civilă. Abolind toate tabuurile cazuisticii etico-juridice de atunci, această minune înfăptuită de Hristos prezintă caracteristicile unui eveniment original, și nu a unuia produs de contextul social sau de schemele tradiționale.

Dar mai există o „discontinuitate" ce merită semnalată, și anume aceea care privește tocmai acțiunile și comportamentul vindecătorului. Spre deosebire de spectaculozitatea celebrării miracolelor în mitologia despre miracole – tipică, de asemenea, ulterioarei hagiografii creștine –, spre deosebire de minunile înspăimântătoare și pitorești ale zeului vindecător greco-roman Esculap, spre deosebire și de Evangheliile apocrife, unde apare un Iisus copil care plămădește păsările din lut, dându-le apoi viață, și care face să moară și să învie copiii care îl necăjesc, spre deosebire de tardivele proliferări ale miraculosului creștin, Evangheliile canonice relatează minuni sobre, menite doar să

ajute persoane aflate în suferință, înfăptuite doar în context religios, și nu într-unul de spectacol sau magie.

Mai mult, așa cum aminteam, de cele mai multe ori Iisus le cere celor prezenți să nu vorbească despre minune și să nu răspândească vestea. Iisus refuză să înfăptuiască minuni punitive și vindicative, cum ar vrea, de pildă, unii dintre ucenicii săi, atunci când un sat din Samaria refuză să-i găzduiască: „Doamne, vrei să zicem să se coboare foc din cer și să-i mistuie, cum a făcut și Ilie? Iar El, întorcându-Se, i-a certat" (*Lc.* 9, 52–55).

De asemenea, Hristos refuză să se înfățișeze ca un mag sau un iluminat de tip apocaliptic. Gesturile sale făcătoare de minuni refuză să recurgă la vrăji, la tehnici magice, la scenografii exaltante, la excitații oraculare, la care ar fi aspirat (sau pe care le-ar fi inventat) un discipol doritor să-și celebreze maestrul, cum vedem că se întâmplă astăzi în unele mișcări religioase exacerbate, funcționale pentru satisfacerea curiozității populare în miracole. Gesturile lui sunt, dimpotrivă, elementare. El atinge ochii sau urechile, își așază mâinile pe cel beteag, se roagă, dialoghează cu el, se folosește cel mult de salivă, considerată, în vechime, terapeutică în bolile de ochi.

La un moment dat, nici nu reușește să vindece pe loc un bolnav, precum în cazul orbului din Betsaida, însănătoșit în două etape (în prima, acesta izbutește să vadă oamenii asemenea unor copaci care umblă, adică neclar; în a doua etapă, „el a văzut bine și s-a îndreptat, căci vedea toate, lămurit" (*Mc.* 8, 22–26). Mai mult decât propria izbândă și propriul succes, pe Iisus îl interesează credința, conversiunea personală și eliberarea de rău, astfel încât el poate să vindece chiar și departe de mulțime, pentru

a evita publicitatea. Miezul acţiunii sale este unul religios, nu propagandistic sau apologetic.

El nu ezită să refuze un act miraculos sau un cuvânt magic, atunci când simte pericolul de a fi răstălmăcit: în faţa lui Irod Antipa, unde îl trimisese Pilat înainte de crucificare, Iisus tace, dezamăgindu-l pe rege, care „nădăjduia să vadă vreo minune săvârşită de El" (*Lc.* 23, 8–9). La fel se întâmplă în faţa celor care, la poalele crucii, îl provoacă: „Pe alţii i-a mântuit, iar pe Sine nu poate să Se mântuiască! Dacă este regele lui Israel, să Se coboare acum de pe cruce, şi vom crede în El. [...] Căci a zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu" (*Mt.* 27, 42–43). Dostoievski, în *Fraţii Karamazov*, comenta, pe bună dreptate, astfel: „Tu nu te-ai învrednicit să cobori de pe cruce când cei din jur îşi băteau joc de tine şi te aţâţau, strigându-ţi: «Pogoară-te acum de pe cruce, vom vedea şi vom crede!» Tu nu te-ai învrednicit să cobori, fiindcă nu voiai să-l câştigi pe om printr-o minune, aşteptând o credinţă liber consimţită, nicidecum prilejuită de un miracol. Ceea ce doreai tu cu ardoare era o dragoste liberă, iar nu extazul unui rob fascinat de puterea ce i-a vârât pe veci frica în oase"[1].

Criteriul de „continuitate" în verificarea istorică a minunilor

Dar, în cercetarea istoriografică a minunilor înfăptuite de Iisus, trebuie să parcurgem, după calea „discontinuităţii", şi o alta:

[1] F.M. Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, traducere din limba rusă de Ovidiu Constantinescu şi Isabella Dumbravă, Editura RAO, Bucureşti, 1997, pp. 397–398.

opusă, dar complementară, și anume cea a „continuității" minunilor lui Iisus cu acțiunea și gândirea lui, dar și cu mediul socio-cultural al vremii sale. Să începem cu acesta. Faptele lui Iisus nu sunt înveșmântate în forme și modalități postume, ci sunt coerente cu mediul în care el trăia. Ne gândim la folosirea salivei, evocată mai sus, la hemoragia acelei femei care se apropie de el ca să-i atingă poala hainei și care, atunci când este descoperită, se rușinează, deoarece, în starea aceea, i-ar fi contaminat pe cei de față, inclusiv pe Iisus (*Mc.* 5, 25–34).

Ne gândim la bolile vindecate în mod deosebit de Iisus, respectiv lepra și orbirea, endemice în Palestina acelor vremuri. Ne gândim și la minunile polemice la adresa fariseilor: ele n-ar fi avut sens să fie inventate de evangheliști, care, în multe cazuri, scriau pentru un public greco-roman – căruia îi era necunoscută această grupare iudaică – și care își redactaseră textele după anul 70, când, odată cu căderea Ierusalimului, această mișcare fusese mult redimensionată.

Ne mai gândim și la menționarea unor detalii neutre sau a unor mărturii directe, precum vindecarea soacrei lui Petru de febră (*Mc.* 1, 29–31), sau la detaliul cu Iisus care doarme pe pernă, la pupa, în timpul furtunii pe care avea s-o domolească (*Mc.* 4, 35–41), sau la acela al acoperișului de trestii și lut al casei palestiniene din Capernaum, prin care este coborâtă targa cu paraliticul (*Mc.* 2, 1–12).

Însă „continuitatea" cea mai interesantă este alta; ea se leagă de ceea ce spuneam cu privire la figura, acțiunile și cuvintele lui Iisus, atestate în mod constant de Evanghelii. Hristos refuză să se molipsească de febrilul entuziasm mesianico-politic

al contemporanilor săi; grija lui este mai ales aceea de a anunța venirea Împărăției lui Dumnezeu. Iar minunile sunt aproape o propovăduire în act a Împărăției, sunt o reprezentare eficace și „simbolică" a ei, o confirmare a sa „prin experiment".

Într-o frază provenită, după specialiști, dintr-o veche tradiție aramaică pre-evanghelică, Iisus exclamă: „Vai ție, Horazine, vai ție, Betsaida, că dacă în Tir și în Sidon s-ar fi făcut minunile ce s-au făcut în voi, de mult, în sac și în cenușă, s-ar fi pocăit!" (*Mt.* 11, 21). În intenția lui Iisus, minunile sunt un apel „vizibil" la convertire și la credință, sunt coerente cu comportamentul său general, fără a fi manifestări publicitare și promoționale ale unui mesianism politic și magic, așa cum voia Satana în celebra relatare a ispitirilor (*Mt.* 4, 1–11; *Lc.* 4, 1–13). Legătura intimă dintre minuni și credință în Împărăția lui Dumnezeu este formalizată de Iisus însuși, când declară: „dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu" (*Mt.* 12, 28).

În plus, rămânând în „continuitate" cu stilul său de predicare și de acționare în favoarea săracilor, exclușilor, a celor marginalizați de către „oficialitățile" vremii, Hristos le dăruiește numai acestora cuvântul său salvator și făcător de minuni. De aceea, trebuie afirmat că Împărăția lui Dumnezeu, moartea, învierea și minunile fac parte dintr-un unic sistem coerent, care îl definește pe Iisus-personajul istoric în constanta sa personalitate și, totodată, originalitate.

Mai trebuie să subliniem că, dacă predicarea creștină, ce amintește mereu de minunile lui Iisus, nu s-ar fi întemeiat pe o serie de fapte cunoscute și certe, și-ar fi găsit de îndată denigratori

printre contemporanii adesea ostili lui Iisus. Însă controversa nu s-a dus pe acest teren, ci pe cel al semnificației care poate fi atribuită unor atare fapte. Dar este necesar ca și noi, astăzi, să ne întrebăm cu privire la semnificația teologică a minunilor înfăptuite de Hristos. Acestea au, într-adevăr, o valoare „simbolică", vor să fie „semne" care trimit la semnificații și dimensiuni ce transcend faptele, transcend verificarea lor concretă.

Diavolul în sinagogă

Pentru a ilustra înțelesul pe care Hristos și Evangheliile îl dau minunilor, vom alege una dintre cele mai stânjenitoare pentru bărbații și femeile de astăzi, aceea a vindecării celor posedați de diavol. Ne vom referi la trei pasaje din *Evanghelia după Marcu*, care, după evangheliști, reprezintă tot atâtea chipuri ale răului și ale Celui Viclean. Vom avea, astfel, ocazia de a trasa profilul exact al făptuirii minunii, în cadrul unei viziuni generice asupra minunilor, precum cea care reiese din unele pagini ale Bibliei și ale Antichității Orientului Apropiat.

Prima relatare (*Mc.* 1, 21–26) este o parte a „zilei din Capernaum", un ansamblu de evenimente ordonate de Marcu într-o unitate cronologică și spațială (1, 21–39).

> Și venind în Capernaum și îndată intrând sâmbăta în sinagogă, îi învăța.
>
> Și erau uimiți de învățătura Lui, căci El îi învăța pe ei ca Cel ce are putere, iar nu în felul cărturarilor.
>
> Și era în sinagoga lor un om cu duh necurat, care striga tare,

Zicând: Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene? Ai venit ca să ne pierzi? Te știm cine ești: Sfântul lui Dumnezeu.

Și Iisus l-a certat, zicând: Taci și ieși din el.

Și scuturându-l duhul cel necurat și strigând cu glas mare, a ieșit din el.

Înainte de toate, trebuie subliniată importanța dată cuvântului lui Hristos: el oferă învățătură cu autoritate, intervine eficient asupra posedatului și, așa cum se spune la sfârșit (1, 27), rostește „o învățătură nouă", formulată de cel care „duhurilor necurate le poruncește, și I se supun". Salvarea nu vine din formule și gesturi ezoterice, din filtre și poțiuni magice, ci dintr-un cuvânt care este operativ și imperativ. În centrul narațiunii nu se află diavolul, ci Hristos care ne eliberează de rău cu al său cuvânt eficace.

Împotriva lui Hristos se ridică „duhul necurat" (o locuțiune care apare de douăsprezece ori la Marcu, cum tot de douăsprezece ori apare și cuvântul „demon"), care este prezentat aici ca un personaj ce dialoghează cu Hristos. În episodul amintit, insul respectiv este la început normal, de vreme ce se află în sinagogă, așezat alături de alții. În el lucrează însă, dintr-odată, o prezență specifică, iscată de apariția lui Iisus. Este semnificativă declarația „duhului necurat", căci ea conține o profesiune de credință: Hristos e „Sfântul lui Dumnezeu", ceea ce în limbajul biblic este expresia transcendenței, adică a originii divine a lui Iisus din Nazaret.

Avem, așadar, un fel de epifanie satanică: răul știe că îl are drept adversar pe Dumnezeu, care este prezent în Iisus Hristos și lucrează prin el. Însă, cum se întâmplă adesea în *Evanghelia după Marcu*, Iisus rupe acestă epifanie cu o poruncă: „Taci!"

El nu vrea nici zarvă, nici să-şi dezvăluie deocamdată marea taină. În aceste rânduri, avem, aşadar, întâlnirea cu o fiinţă misterioasă care se ridică împotriva lui Hristos şi se declară adversarul său; cu el, Iisus porneşte un duel ce se încheie imediat, prin cuvântul creator şi salvator: „Ieşi din acel om!" Iar la final, urletul reprezintă strigătul de moarte al diavolului. În acest pasaj, diavolul nu apare ca o expresie generică a răului sau a perversei libertăţi a omului, nici ca un fel primitiv de a defini o anume boală. Este vorba despre o realitate precisă, care transcende persoana cuprinsă în ea. Vom reveni asupra acestui aspect.

Nebunul posedat din Gerasa

Să trecem acum la o altă relatare, care ne prezintă o altă concepţie asupra diavolului prezentă la evanghelişti. Nu putem cita textul integral, fiind prea lung: de aceea, recomandăm citirea fragmentului din *Marcu* 5, 1–20. Cadrul geografic este indicat, în mod generic, drept „ţinutul gerasienilor", mai exact, celălalt mal al mării, respectiv ţărmul oriental al Lacului Tiberiadei, fundalul primei activităţi publice a lui Iisus.

În pasajul paralel cu acesta, Matei vorbeşte despre Gadara, o localitate din sud-estul aceluiaşi lac. După cum am afirmat, Marcu se referă la regiunea Gerasa, actualul Jerash din Iordania, faimos pentru minunatul său for şi uimitoarele ruine romane, dar situat, poate, puţin prea departe de lac. Tradiţia a plasat episodul în actuala localitate Kursi, la jumătatea coastei. Totuşi, trimiterea la Gerasa şi, prin urmare, la regiunea Decapolis, precumpănitor păgână, are importanţa sa.

La fel ca ceilalţi evanghelişti, Marcu concentrează în acest episod o întreagă serie de elemente negative. Zona păgână a Gerasei este deja un semn de necurăţenie. Dar să mergem mai departe. „L-a întâmpinat, din morminte, un om cu duh necurat, care îşi avea locuinţa în morminte [...]. Şi neîncetat noaptea şi ziua era prin morminte şi prin munţi, strigând [...]" (5, 2–3.5). De trei ori se menţionează că nefericitul locuia cu morţii, într-o necropolă sau pe munţii pleşuvi, poate culmile Golanului. Iată atunci un al doilea element negativ: pentru Biblie, moartea este sursa maximă de necurăţenie; ea se ridică împotriva Dumnezeului vieţii.

Dar apare un alt lucru surprinzător. Când Iisus îl interpelează pe „duhul necurat" care îl chinuie pe respectivul om, cerându-i numele, răspunsul este: „Legiune este numele meu, căci suntem mulţi" (5, 9). Desigur, „Legiune" trimite la Imperiul Roman, la forţele de ocupaţie: o altă componentă negativă şi opresivă. Dar nu e tot. Când Iisus hotărăşte să îl elibereze pe omul respectiv de „duhurile necurate", acelea cer şi obţin, în schimb, să intre într-o turmă de două mii de porci crescuţi în acele locuri (să nu uităm că ne aflăm pe un teritoriu cu o populaţie precumpănitor păgână). Iată un alt simbol evident de necurăţenie, ţinând seama de tradiţiile alimentare rituale ebraice.

„Atunci, ieşind, duhurile necurate au intrat în porci şi turma s-a aruncat de pe ţărmul înalt, în mare. Şi erau ca la două mii şi s-au înecat în mare" (5, 13). „Marea" este, fără îndoială, în limbajul biblic, lacul, dar este şi simbolul haosului şi al răului, de vreme ce, în Ierusalimul ceresc cântat în *Apocalipsă*, „marea nu mai este" (*Apoc.* 21, 1). Deci, încă un simbol negativ care se adaugă la celelalte ce susţin naraţiunea evanghelică.

Ajunşi aici, putem desluşi firele povestirii. Secvenţa simbolică negativă – Gerasa, morminte, munţi pleşuvi, Legiune, porci, mare – conduce textul spre un sens general, nu spre unul specific, precum în primul exemplu. În scenă, în acest caz, protagonist nu mai este Satana, ci răul, demonicul în sens larg, care otrăveşte istoria. Ne putem gândi la idolatrie, pentru că Isaia îi descrie pe idolatri astfel: „Stăteau în morminte şi mâncau în crăpături de stâncă, mâncau carne de porc, ale căror vase erau pline de mâncăruri spurcate [...] au adus jertfă de tămâie pe munţi şi pe dealuri şi au râs de Mine" (65, 4.7).

Dacă în primul pasaj din *Evanghelia după Marcu* diavolul avea o identitate specifică şi personală, acum distingem o reprezentare a tuturor forţelor maligne ale istoriei: moarte, necurăţenie, oprimare, idolatrie. Atunci, înseamnă că povestirea este o parabolă în acţiune, un simbol narat? Da, dar neuitând că ea este construită pe o vindecare reală înfăptuită de Iisus, şi anume aceea a unui nebun furios. Într-adevăr, portretul acelui nefericit merge tocmai în această direcţie: „de multe ori fiind legat în obezi şi lanţuri, el rupea lanţurile, şi obezile le sfărâma, şi nimeni nu putea să-l potolească; şi neîncetat noaptea şi ziua era prin morminte şi prin munţi, strigând şi tăindu-se cu pietre" (5, 4–5).

Mai mult, în scena finală, odată vindecat, evanghelistul îl descrie astfel: „şezând jos, îmbrăcat şi întreg la minte" (5, 15). Relatarea vindecării unui bolnav mintal (care, în vechime, era adesea asociat cu posedarea diabolică) devine o naraţiune exemplară pentru a celebra victoria lui Hristos asupra răului: el este, într-adevăr, recunoscut drept „Fiul lui Dumnezeu Celui

Preaînalt" (5, 7), care triumfă asupra puterilor întunecate ce chinuie istoria oamenilor.

Epilepticul de la poalele Muntelui Tabor

Propunem un al treilea text emblematic. Suntem la poalele muntelui Schimbării la Faţă a lui Hristos, identificat de tradiţie ca Muntele Tabor, care se înalţă desupra câmpiei Galileei. Iisus tocmai dezvăluise celor trei apostoli prezenţi, Petru, Iacob şi Ioan, taina persoanei sale ca Fiu al lui Dumnezeu, când iată că jos, în câmpie, dă peste o situaţie pe care ucenicii săi nu au fost în stare s-o rezolve (*Mc.* 9, 14–29).

Cea mai puternică reprezentare a acestei scene o aflăm în tabloul în ulei, înalt de aproximativ patru metri şi lat de aproximativ trei, pe care Rafael l-a realizat în pragul morţii (1520), păstrat la Muzeul Vatican. *Schimbarea la Faţă* a lui Hristos este plasată în registrul superior, pe când partea centrală a picturii este ocupată tocmai de trupul contorsionat şi de ochii holbaţi ai băiatului „posedat", înconjurat de tată, de ucenicii lui Iisus şi de mulţime. Tânărul creează cu braţele – dreptul întins spre Hristos în lumină şi stângul îndreptat spre pământ – un soi de cruce, crucea de care îl ţintuieşte boala sa şi de care numai Hristos îl va elibera.

Mulţi specialişti consideră că în această relatare evanghelică a minunii se împletesc două cazuri diferite, unificate de o perspectivă „demonică": cel al unui posedat şi cel al unui epileptic. Sau poate – după concepţia din vremea aceea şi nu numai – ar fi vorba despre interpretarea unei stări patologice psihofizice, atribuite unei cauze demonice. Că este un caz de epilepsie

rezultă clar din descrierea făcută de tatăl tânărului: „oriunde-l apucă, îl aruncă la pământ și face spume la gură și scrâșnește din dinți și înțepenește" (9, 18). Adus înaintea lui Iisus, „duhul îndată a zguduit pe copil, și, căzând la pământ, se zvârcolea spumegând" (9, 20). Tatăl mai amintește că „din pruncie, de multe ori l-a aruncat și în foc și în apă". Or, aceasta este simptomatologia tipică a epilepsiei.

Interpretarea „demonică" este numai rodul culturii acelor timpuri. În realitate, poate, ca și în alte cazuri de „posedați", Iisus are în față limita omenească, boala fizică și psihică, imperfecțiunea noastră de ființe create, nedeplinătatea umană și acea vâltoare întunecată din miezul ființei noastre. Aici este în acțiune o negativitate pe care Hristos vrea s-o dezlege.

Gradarea din cele trei relatări – aparent, toate prezentând „exorcizarea" unor posedați – apare acum clară: se începe cu posedatul în sens strict (cel din Capernaum), se trece apoi la răul spiritual al perversiunii și idolatriei (posedatul nebun din Gerasa), pentru a se ajunge la răul psihofizic al „posedatului" – epilepticul de la Muntele Tabor. O aceeași categorie cuprinde realități și situații diferite.

Deasupra tuturor se înalță însă figura lui Hristos Salvatorul, care își duce bătălia, în primul rând, împotriva Satanei: prima povestire este descrierea vie și eficace a „agoniei" – în sensul de „luptă" și de victorie asupra diavolului. Dar Hristos luptă și împotriva răului moral și fizic al omului, zone în care Dumnezeu pare a fi absent, dar unde el vrea să celebreze o epifanie.

Merită spus că verbele folosite la sfârșitul celei de-a treia povestiri sunt extrem de semnificative: „copilul a rămas ca

mort, încât mulţi ziceau că a murit (*apéthanen*). Dar Iisus, apucându-l de mână, l-a ridicat (*eghéiren*) şi el s-a sculat în picioare (*anéste*)" (9, 26–27). Or, acestea sunt cele trei verbe greceşti folosite în întregul Nou Testament pentru a defini moartea şi învierea lui Hristos, temeiul oricărei eliberări de moarte şi de rău.

Satana, antropologia, teologia

La sfârşitul analizei noastre cu privire la tripticul lui Marcu, vrem să adăugăm o notă despre diavol. În limbajul biblic, el este prezentat ca „Satana", care e, de fapt, un titlu juridic ce îl denumeşte pe procuror, „acuzatorul public" (în prologul la cartea lui Iov – capitolele 1–2 –, este un înger din consiliul coroanei lui Dumnezeu), sau ca „diavol" – în greceşte, „cel ce dezbină". Am arătat mai înainte că, în limbajul evanghelic, diavolul adună în sine o întreagă paletă de componente diferite, catalogabile, toate, sub termenul generic de „rău": durerea, păcatul, idolatria, diavolul însuşi, limitele umane, tragediile fizice, nenorocirile, pervertirile sociale, unele boli deosebit de tulburătoare sau misterioase etc.

Anumite trăsături „diabolice" excesive şi anumite atitudini, chiar moderne, care privilegiază satanicul, făcând din el centrul credinţei creştine sau al religiei în general, nu trebuie acceptate. Trebuie eliminată o anume morbiditate „satanică", prezentă atât în mediul creştin, cât şi în cel magic sau în degenerările lugubre ale sectelor satanice, recurgând la discipline specifice, precum antropologia culturală, etnologia, psihologia, chiar şi medicina, iar în privinţa textelor biblice, la o corectă hermeneutică (ştiinţă a interpretării).

Odată această redimensionare înfăptuită, așa cum am exemplificat cu puțin înainte, mai rămâne să evităm obstacolul opus. În *Faust*, Goethe afirma: „L-au alungat pe Cel Rău, dar răii mai mici au rămas". Optimismul radical al iluminismului de a putea explica totul grație științelor omenești, reducând transcendentul la un fel de pâclă simbolică a minților primitive, este și el la fel de simplificator. La fel cum este și reducția romantică a Satanei la imaginea eroului îndrăzneț care îl sfidează pe Dumnezeu și care aleargă spre libertate, frumusețe și bucurie, încălcând o lege ce macină aripile acestui „zbor nebun" (să ne gândim la *Inno a Satana – Imn Satanei* de Carducci).

Diavolul, ca umbră a lui Dumnezeu, face parte din mesajul creștin. O dovedește chiar Sfântul Petru, în prima sa epistolă, unde alege un limbaj pitoresc, cu nuanțe apocaliptice: „Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită, căruia stați împotrivă, tari în credință, știind că aceleași suferințe îndură și frații voștri în lume" (5, 8–9). Chiar dacă, în multe situații, Evangheliile trebuie puse în legătură, așa cum am remarcat, cu contextul cultural contemporan lor, care îl vede pe Cel Viclean acționând în anumite boli ce nu sunt altceva decât patologii psihofizice, ele lasă însă, fără îndoială, vaste spații de acțiune Satanei, unde el este clar definit și se află în luptă față în față cu Hristos. Și Satana face parte din taina teologică și creștină a mântuirii.

Pentru a explica acest lucru, ne vom mulțumi cu o serie de considerații de ordin general, fără a recurge la tradiția eclezială, care, de-a lungul secolelor și până în zilele noastre, s-a exprimat, în diverse forme, cu privire la diavol (ne gândim la *Crezul*

poporului lui Dumnezeu, al Papei Paul al VI-lea, din 1968, sau la *Catehismul Bisericii Catolice* din 1992, ori la reluările, nu rare, ale acestei teme datorate Papei Francisc).

Înainte de toate – după cum am mai spus –, trebuie să refuzăm centralitatea diavolului în discursul evanghelic: în centrul acestuia se află numai Dumnezeu și Hristos. Creștinismul respinge categoric orice formă de dualism care ar preconiza doi arbitri ai istoriei și ai existenței, două divinități antitetice aflate într-o relație dialectică. Diavolul nu este principiul răului care combate principiul divin al binelui, determinând tensiunea permanentă și structurală a ființei create. În tradiția creștină, Satana este inferior lui Dumnezeu, este controlat și dominat de Dumnezeu.

O a doua reflecție privește omul. Trebuie să refuzăm alibiul diavolului, pentru a nu ne anula libertatea și responsabilitatea umană. Înainte de toate, este necesar să arătăm cu degetul răul pe care omul îl face cu mâna sa. Riscul, glorios și mizerabil, al libertății se află la rădăcina existenței și a acțiunii oricărui om.

O a treia observație se referă la distincția dintre răul fizic și răul moral. Cum am mai spus, în Israelul antic, dar și în multe alte culturi, boala și păcatul sunt legate între ele, nenorocirea fizică și pedeapsa divină sunt strâns împletite. Nu excludem, firește, că o dereglare morală poate avea urmări asupra trupului, dar este necesar să repetăm ceea ce Iisus a proclamat în fața orbului din naștere. Un caz ce crea dificultăți deloc minore teologilor de atunci, teologi care, pentru a da o explicație cecității congenitale, recurgeau la soluția păcatului care o „infecta" pe mamă în timpul sarcinii sau, neținând seama de ridicol, chiar

pe fetus. Ucenicilor care îl întreabă: „Învățătorule, cine a păcătuit, acesta sau părinții lui, de s-a născut orb?", Iisus le răspunde: „Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu" (*In.* 9, 2–3).

O a patra observație este și ea necesară. În Noul Testament, Hristos nu vine numai pentru a repara stricăciunile diavolului sau ale omului. Așa cum scrie Pavel, mântuirea este „mult mai mult" (*Rom.* 5, 17): este darul unei vieți noi, e participarea la însăși viața divină. Mântuirea merge mai departe decât eliberarea de rău și de Cel Viclean: este comuniunea cu Dumnezeu, cu veșnicia, cu infinitul.

A cincea și ultima considerație rezumă profilul global al sferei diavolului, conform Bibliei. Este viziunea „analogică" și simbolică, menită să înglobeze, așa cum am văzut, multe dimensiuni pe care noi, mai analitic, înclinăm să le diferențiem: în ea își află loc răul fizic, deviațiile psihice, păcatul personal, influența socială nefastă, răul în genere, dar și Cel Viclean. În acest sens, putem spune că, adesea, în Biblie, Satana tinde să personifice tot răul din lume, cu multiplele-i înfățișări.

Totuși, există pasaje în care găsim afirmația netă că Satana este un subiect specific, un mister care se opune proiectului divin privitor la omenire și la ființă. Teologia a vorbit despre „personalitatea" diavolului pornind și de la scenele evanghelice în care Iisus îl interpelează pe Satana și este, la rândul său, interpelat în mod direct de el. Desigur, a vorbi despre „persoană" în cazul diavolului este o formulare ce se cere precizată, deoarece persoana este o valoare, o unitate deplină și armonică aplicată de Biblie și lui Dumnezeu, în vreme ce Satana este

„cel ce dezbină" (*diàbolos*), cel ce fisurează perfecţiunea. Este antiteza lui Dumnezeu, în care fiinţa este deplinătate absolută; este şi antiteza omului, la care persoana este semnul unei bogăţii şi intimităţi profunde. Pe bună dreptate, scriitorul André Gide spunea: „Dacă ar putea, diavolul ar spune: Eu sunt cel ce nu sunt", cu referire directă la definiţia biblică a lui Dumnezeu: „Eu sunt Cel ce sunt" (*Iş.* 3, 14).

Cu această ultimă observaţie, ne întoarcem de unde am plecat: pentru a-l înţelege pe diavol, trebuie mai întâi să afirmăm, să cunoaştem şi să-i plasăm la locul cuvenit pe Dumnezeu şi pe Hristos. Este ceea ce ne repetă necontenit Evangheliile. Luându-ne acest reper, putem dezvolta apoi o demonologie, conştienţi de afirmaţia, repetată adesea chiar de inşi de nesuspectat, precum Charles Baudelaire, că „viclenia cea mai mare a diavolului este aceea de a ne face să credem că nu există". Giovanni Papini spunea altfel, şi anume că „ultima viclenie a diavolului a fost aceea de a răspândi zvonul că ar fi murit", iar Gide mărturisea: „Nu cred în diavol; dar tocmai asta speră el: să nu credem în el". Dar – repetăm din nou cu fermitate – subiectul-obiect prim şi de neocolit al credinţei creştine rămâne Hristos.

BIBLIOGRAFIE

Battaglia, O., *Gesù e il demonio. Saggio sulla demonologia nei Vangeli*, Cittadella, Assisi (Perugia), 2003.

Corsani, B., *I miracoli di Gesù nel Quarto Vangelo*, Paideia, Brescia, 1983.

Latourelle, R., *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 1987.

Laurentin, R., *Il demonio, mito o realta?*, Massimo, Milano, 1995.
Léon-Dufour, X. (ed.), *I miracoli di Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1980.
Maggi, A., *Gesù e Belzebù. Satana e demoni nel Vangelo di Marco*, Cittadella, Assisi (Perugia), 1999.
Maillot, A., *I miracoli di Gesù*, tr. it. Claudiana, Torino, 2009.
Mussner, F., *I miracoli di Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1969.
Pagano, G., *I miracoli di Gesù. Dramma e rivelazione*, Edizioni Paoline, Milano, 2008.
Perrot, Ch., Souletie J.-L., Thévenot X., *I miracoli. Fatti storici o genere letterario?*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2000.
Segalla, G., *Gesù e i malati*, Gregoriana, Padova, 1987.
Weiser, A., *I miracoli di Gesù*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1980.
Zimmermann, R. (ed.), *Compendio dei miracoli di Gesù*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2018.

9
Procesul și condamnarea

„«Ponţiu, îţi aduci aminte de Iisus Nazariteanul, care a fost crucificat pentru nu ştiu ce crimă?» Ponţiu Pilat încruntă din sprâncene, îşi duse mâna la frunte încercând parcă să regăsească o amintire. Apoi, după câteva clipe de tăcere, murmură: «Iisus, Iisus din Nazaret? Nu, nu-mi aduc aminte»". Aşa reacţionează Pilat, aflat de-acum la pensie, la întrebările fostului său coleg, guvernator al Siriei, în povestirea *Procuratorul din Iudeea* (1902) de Anatole France. În memoria lui se stinsese ecoul acelui proces evocat, aşa cum am mai avut ocazia să pomenim, de istoricul evreu Josephus Flavius, în opera sa *Antichităţi iudaice*, menţionată de Tacit în *Analele* sale, proces care, în ochii acelui înalt funcţionar imperial, părea nesemnificativ.

Printre măslinii din Ghetsimani

O sentinţă – după cum va scrie cercetătorul englez Samuel G.F. Brandon (1907–1971) în *Procesul lui Iisus din Nazaret*

(1968) – devenită „cea mai importantă din istoria omenirii. Nicio altă acţiune judiciară intentată împotriva unei persoane nu este cunoscută de un număr atât de mare de oameni. Efectele procesului lui Iisus asupra istoriei umane sunt incalculabile". Cele mai cunoscute cazuri judiciare, precum cel împotriva lui Socrate, la Atena, în anul 399 î.Hr., sau cel care a trimis-o pe rug pe Ioana D'Arc, în 1431, sau cel intentat de Inchiziţie lui Galilei, în 1633, pălesc în faţa celor două faze ale procesului lui Iisus, rapid expediate – căci au durat doar câteva ore şi s-au desfăşurat în faţa autorităţii iudaice supreme, Sinedriul, şi a celei imperiale a procuratorului roman –, care l-au condamnat la pedeapsa capitală pe predicatorul ambulant galileean, pe nume Iisus din Nazaret, poate în anul 30.

Istoria acelor ore a marcat definitiv mersul istoriei. În fiecare an, milioane de oameni din întreaga lume evocă acele evenimente şi le retrăiesc în liturghia creştină, cu o intensitate asemănătoare celei care înfloreşte din cuvintele şi muzica celebrului oratoriu al lui Bach, *Matthäus-Passion* (*Patimile după Matei*): „Chiar dacă inima mea se scaldă în lacrimi pentru că Iisus îşi ia rămas-bun de la mine, testamentul său mă bucură: el îşi lasă în mâinile mele carnea şi sângele său. [...] Vreau să-ţi dăruiesc inima mea, pentru ca Tu, Salvatorul meu, să cobori în ea! Vreau să mă cufund în tine. Dar dacă lumea este prea mică pentru tine, atunci tu trebuie să fii pentru mine mai mult decât lumea şi mai mult decât cerul!"

Un exeget din trecut, Martin Kähler (1835–1912), a afirmat că, „în realitate, Evangheliile nu sunt altceva decât povestirea patimilor, morţii şi învierii lui Hristos, precedată de o

amplă introducere". Și nu trebuie exclus ca una dintre „proto-evangheliile" predicate și, poate, și scrise înainte de cele patru Evanghelii ajunse până la noi, să fi fost o narațiune teologică a acestor ultime evenimente istorice din viața lui Iisus.

Nu putem, acum, nici să parcurgem integral acele povestiri, nici să le captăm reverberațiile din Noul Testament. Unele elemente au fost deja tratate sumar în capitolele dedicate Evangheliilor. Ne vom limita la selectarea scenelor și personajelor principale. Să lăsăm în urmă ultima cină a lui Iisus alături de ucenicii săi. Sacrificiul dăruirii cărnii și sângelui său, adică a întregii sale ființe, este celebrat de Hristos prin semnele lui, care sunt pâinea și vinul, și va fi consumat în ceea ce va urma, începând cu acea noapte care debutează cu dramatica rugăciune în grădina de măslini Ghetsimani. Acest moment este descris ca „agonie", așadar, ca o luptă extremă și este marcat de rugăciunea lui Iisus, subliniată mai ales de Luca (22, 39–46), care îi pune în lumină aspectul dramatic și prin faptul că „sudoarea Lui s-a făcut ca picături de sânge care picurau pe pământ" (22, 44).

În noaptea aceea, printre măslinii din Ghetsimani înaintează Iuda, fiul lui Simon, zis Iscariotul (poate „din Karioț", sat palestinian din sud, sau poate o deformare a lui *sicarius*, termen care-i denumea pe aceia care se răzvrăteau împotriva puterii romane, sau a expresiei *'ish-karja'*, „omul falsității", supranume primit ulterior, sau poate „vopsitorul"). El apare încă de la Capernaum, după cuvântarea despre „pâinea vieții", când Iisus exclamă: „Oare, nu v-am ales Eu pe voi, cei doisprezece? Și unul dintre voi este diavol!" Iar Ioan notează: „Iar El zicea de Iuda al

lui Simon Iscarioteanul, căci acesta, unul din cei doisprezece fiind, avea să-L vândă" (6, 70–71).

Reapăruse apoi la cina din Betania, în ultima săptămână a vieţii lui Iisus, când protestase la risipa mirului de nard vărsat pe picioarele lui Hristos de către Maria, sora lui Lazăr, determinându-l pe evanghelist să-l catalogheze drept „fur" (*In.* 12, 6). Matei (26, 14–16) revine, la rândul său, asupra zgârceniei lui Iuda, când îl prezintă târguindu-se pentru suma de treizeci de monede de argint pentru a-l preda pe Iisus marilor preoţi, informaţie care – cel puţin în privinţa sumei – este modelată după un pasaj din profetul Zaharia, unde protagonistul e un păstor („Şi mi-au cântărit simbria mea treizeci de arginţi" – 11, 12).

Iuda stă la masă cu Iisus, la ultima lui cină, când diavolul pune „în inima lui Iuda fiul lui Simon Iscarioteanul, ca să-l vândă" pe învăţătorul său, cel care în acel moment îi oferă „bucăţica oaspetelui", în semn de prietenie: „Şi după îmbucătură a intrat satana în el", mai notează Ioan (13, 2.27). Matei pune, în aceeaşi seară, anunţul trădării pe buzele lui Iisus, în timpul Cinei celei de taină, când Iuda reacţionează cu ipocrizie: „Nu cumva sunt eu, Învăţătorule? Răspuns-a lui: Tu ai zis" (26, 20–25). Cuvintele acestea, spuse dintr-o suflare, coboară cortina asupra istoriei lui Iuda, ucenicul lui Hristos.

El reapare acum în Grădina Ghetsimani, pentru acea sărutare pe care i-o dă lui Hristos, probabil ca un semn de recunoaştere oferit în întuneric celor care trebuiau să-l aresteze pe Nazaritean, sărut devenit întruchiparea trădării (să ne amintim de scena pictată de Giotto în Capela Scrovegni din Padova).

„Iuda, cu sărutare vinzi pe Fiul Omului?" (*Lc.* 22, 48): cuvintele acestea pline de amărăciune ale lui Iisus sunt înlocuite la Matei de un sec *ef'ho parei*, „pentru ce ai venit?", însoțit însă de un trist *etaïre*, „prietene" (26, 50). Dar numai Matei va înregistra tragedia acestui om care, după numai câteva ore, dă fuga la cei ce îl tocmiseră, ca să le înapoieze prețul trădării, devenit deja de neîndurat (27, 3–10).

Matei limitează acel final dramatic la un singur rând: „Și el, aruncând arginții în templu, a plecat și, ducându-se, s-a spânzurat" (27, 5). În *Faptele Apostolilor*, Luca ne va oferi o versiune mai spectaculoasă, făcând, poate, o trimitere la un pasaj din Biblie, în care se zugrăvește în culori tari destinul celor răi: Iuda, „căzând cu capul înainte, a crăpat pe la mijloc și i s-au vărsat toate măruntaiele" (*Fap.* 1, 18). O moarte atroce, oricum va fi fost ea, pecetluiește o viață marcată, poate, de o iluzie și o deziluzie, pricinuite de o falsă imagine a lui Iisus, visat ca un mesia politic și descoperit, în schimb, ca un învățător cu un orizont prea înalt și prea îndepărtat.

Iuda va rămâne un simbol universal al trădării, chiar dacă Sfânta Ecaterina din Genova (1447–1510), mistică, afirma că în extazul său l-a auzit pe un Hristos surâzător, care îi spunea: „De-ai ști tu ce am făcut eu pentru Iuda [...]!", în vreme ce don Primo Mazzolari, într-una dintre faimoasele lui predici, vorbea de Iuda ca de „preferatul lui Iisus și fratele nostru". Există, într-adevăr, o nesfârșită literatură în jurul lui Iuda, care, uneori, îi reparcurge deconcertanta poveste, alteori, înclină să-i ofere o justificare și să-l apere. Amintim numai *Învățătorul* de scriitorul praghez evreu Max Brod (1952), care, dincolo de nihilismul

lui Iuda, își centrează povestea pe forța salvatoare a iubirii și a dăruirii de sine a lui Iisus.

Așadar, Iuda rămâne responsabil de fapta sa, dar tocmai prin caracterul abscons al trădării sale (apoi și prin cel al urii, al violenței și al morții) se manifestă și se celebrează rodnicia mântuirii și a iubirii dăruite de Iisus. Dar a sosit momentul ca, în scurta și esențiala noastră povestire a ultimelor ore ale lui Iisus, să ieșim din Grădina Ghetsimani și să intrăm în încăperile puterii religioase și civile, unde se va împlini destinul rabinului din Nazaret.

Procesul Sinedriului

Din dorința de a contracara tradiționala acuzație de „deicid", adresată de secole „perfizilor iudei", și orice formă de anti-iudaism, din păcate, mereu viu și ofensiv, începem prin evocarea unui pasaj din Conciliul Vatican II: „Deși autoritățile ebraice și apropiații lor au avut un rol în moartea lui Hristos, totuși, ceea ce s-a comis pe parcursul Patimilor nu poate fi imputat fără distincție nici tuturor evreilor din acea vreme, nici evreilor din vremea noastră" (*Nostra aetate*, n. 4).

Reconstituirea pe care o încercăm aici nu poate fi decât schematică. Textele de bază, de la care trebuie să pornim, sunt, evident, cele patru relatări evanghelice, care nu constituie însă nici o cronică judiciară, nici o înregistrare a actelor procesuale, nici un dosar de probe. Evangheliștii trasează, desigur, o povestire a evenimentelor, însă ele sunt selectate și elaborate și în funcție de instanțele Bisericii, de la începuturile ei, care avea probleme atât cu romanii, cât și cu ebraismul, matricea de care se rupsese.

Nu sunt, așadar, de mirare unele divergențe în ce privește detaliile, sau anumite reelaborări, sau introducerea unor scene la un evanghelist față de altul. Nu trebuie să ne mire nici diferitele reconstituiri făcute de cercetătorii moderni, pe baza celor câteva pagini ale lui Marcu (14, 53 – 15, 20), ale lui Matei (26, 57 – 27, 31), ale lui Luca (22, 63 – 23, 25) și Ioan (18, 12 – 19, 16), și nu trebuie să ne uimească nici diferita atribuire a responsabilităților în privința condamnării lui Iisus.

Astfel, pentru unii, responsabilitatea primă trebuie imputată autorităților iudaice, care, în urma unui proces penal al tribunalului suprem al Sinedriului și după o sentință motivată religios, au deferit cazul guvernatorului roman, numai pentru că el era singurul care, în Palestina ocupată, putea emite sentințe capitale. Procesul iudaic adaugă, deci, sentinței un aspect politic, pentru ca solicitarea adresată puterii romane să pară acceptabilă. Aceasta este reconstituirea propusă, cu destulă vreme în urmă, de un cunoscut cercetător al procesului lui Iisus, și anume germanul Josef Blinzler.

Așa cum spuneam, această interpretare nu are nimic de-a face cu tradiționalul antisemitism din anumite medii, inclusiv creștine (îndeosebi din trecut), pentru care Israelul de ieri și de astăzi ar fi responsabil *solidar* pentru acea operațiune judiciară. Pentru alții, însă, responsabilitatea primă a condamnării la moarte a lui Iisus îi revine autorității romane, singura competentă în materia pedepsei capitale. Sinedriul, în asemenea cazuri, nu putea decât să administreze probele, să judece cauza și să pronunțe o sentință care trebuia însă neapărat validată de guvernatorul roman. Acuzația formulată de Sinedriu împotriva lui Iisus, după

faza probatorie, a fost, poate, aceea de atentat la siguranţa statului imperial (prin asocierea cu zeloţii, partizani antiromani).

Această interpretare are la bază convingerea că răsunetul predicilor lui Iisus a fost unul precumpănitor politic – sau măcar aşa a fost văzut de Sinedriu. Primul care a avansat această teză a fost germanul Hermann Samuel Reimarus, în opera sa postumă *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (1778). În secolul al XIX-lea, ea a fost reluată de rabinul Ludwig Philipson, în 1908 a fost repropusă de marxistul Karl Kautsky şi, ulterior, de exegeţii Robert Eisler, Joel Carmichael şi de Samuel G.F. Brandon, deja citat. N-a lipsit nici tentativa unui cercetător evreu, Haim Cohn, de a deculpabiliza Sinedriul, până în punctul de a susţine că, de fapt, tribunalul iudaic ar fi făcut, prin propriul proces, o încercare extremă de a-l salva pe încăpăţânatul Iisus din mâinile autorităţii romane, străduindu-se să-l convingă să-şi retracteze periculoasele pretenţii politico-mesianice.

Dar să urmărim, pe scurt, faptele acelei nopţi. Iisus, cum am văzut, este arestat pe moşia numită Ghetsimani („teascul de măsline"), la poalele Muntelui Măslinilor, după care este dus sub escortă la fostul arhiereu Anna, pentru un prim interogatoriu informal. Puterea lui Anna, mare preot între anii 6 şi 15 d.Hr., poate fi înţeleasă dacă ne gândim că el va reuşi să facă astfel încât să fie numiţi, în urma sa, în această funcţie supremă a ebraismului, nu mai puţin de cinci fii ai săi şi ginerele lui, Caiafa, care a condus Sinedriul între anii 18 şi 36, urmându-i primului fiu al lui Anna.

Din punct de vedere istoric, dificultăţile privitoare la datele evanghelice asupra procesului iudaic al lui Iisus încep

însă cu transferarea învinuitului la Caiafa, la întrunirea nocturnă a Sinedriului. Într-adevăr, tratatul despre Sinedriu din *Mishnah*, marea culegere a tradițiilor rabinice, afirmă că procesele capitale trebuiau ținute numai pe timp de zi și în sediul oficial al Sinedriului, așa-numita „sală a pietrei cioplite", care se găsea lângă templu și pe care, poate, unele săpături arheologice au reușit s-o identifice. Întrunirea din noaptea aceea ar fi fost, prin urmare, ilegală, iar sentința nevalabilă.

Termenul grec Sinedriu – în ebraică, *Sanhedrin* – înseamnă „consfătuire" și desemna singurul organ politico-religios recunoscut de puterea romană, organ responsabil cu administrația autonomă iudaică între niște limite precis codificate de Roma. Alcătuit din șaptezeci de membri, la care se adăuga președintele, adică arhiereul în funcție – a cărui dependență de autoritatea romană era atestată simbolic de faptul că veșmântul său solemn de ceremonie era păstrat în Fortăreața Antonia (sediul puterii imperiale la Ierusalim) –, Sinedriul era compus din trei „camere".

Prima era consistoriul sacerdoților supremi emeriți și ai celorlalți sacerdoți de rang înalt: dintre aceștia, se alegea „custodele templului", care comanda poliția iudaică în serviciul marelui templu. Cea de-a doua era compusă din „bătrâni", adică din membrii aristocrației laice și funciare, care, la fel ca sacerdoții, țineau de partidul conservator al saducheilor. Cea de-a treia era formată din „scribi", adică intelectualii (teologi sau juriști) de origine citadină și de orientare „progresistă", de cea ținând de fariseism, respectiv linia politico-religioasă cea mai deschisă, în pofida impresiei contrare pe care o lasă despre ei Evangheliile.

Potrivit lui Matei și Marcu, după arestare, Iisus a fost convocat de această mare consfătuire într-o ședință de noapte.

Dar, așa cum am spus, o asemenea ședință a Sinedriului, ținută, în plus, la reședința personală a marelui preot, nu era ea, oare, ilegală? Răspunsul nu trebuie căutat în ipoteza că autoritățile iudaice ar fi avut mai puține scrupule juridice în cazul unui personaj devenit prea incomod, ci mai degrabă în relatarea oferită de Luca (22, 66–71) cu privire la acele evenimente. Într-adevăr, cel de-al treilea evanghelist, mai atent, poate, la desfășurarea istorică a faptelor, plasează interogatoriul lui Iisus nu noaptea, ci „când s-a făcut ziuă [...] în sinedriul lor". Matei și Marcu au și ei cunoștință de această întrunire matinală, dar o consideră numai încheierea celei nocturne.

Atunci, am putea reconstitui procesul iudaic împotriva lui Iisus în această ordine: în noaptea arestării, Iisus este transferat în palatul marilor preoți, Anna și Caiafa, ca să fie supus la un prim interogatoriu informal. A doua zi, în zori, are loc un interogatoriu formal, se schițează acuzația și se dă o sentință. Să ne imaginăm, acum, că intrăm în aula Sinedriului pentru a urmări dezbaterea. Se începe cu audierea martorilor care, după normele biblice, trebuiau să fie cel puțin doi.

Depozițiile lor privesc declarațiile – nu tocmai respectuoase – ale lui Iisus, referitoare la templu, care era centrul spiritualității iudaice: „Pot să dărâm templul lui Dumnezeu și în trei zile să-l clădesc" (*Mt.* 26, 61; vezi și *In.* 2, 20). Noi știm că, în realitate, cu acea ocazie, Iisus folosise templul ca simbol al noului cult pe care voia să-l întemeieze în slava trupului său. La aceste acuzații, Iisus păstrează o stranie tăcere. Pentru a conduce

interogatoriul într-o direcție mai puțin vagă, marele preot formulează o întrebare mesianică precisă, la care Iisus răspunde la fel de precis.

Iat-o în versiunea lui Marcu: „Ești tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat? Iar Iisus a zis: Eu sunt și veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Celui Atotputernic și venind pe norii cerului" (*Mc.* 14, 61–62). Firește, evangheliștii au transcris întrebarea și răspunsul, ținând seama de întreaga lor concepție privitoare la taina ființei și misiunii lui Iisus Hristos. Cuvintele lui Caiafa voiau să provoace o simplă declarație mesianică, gravă, dar nu o blasfemie, pentru că, în Israel, Mesia era considerat o ființă umană. Iisus contopește însă în răspunsul său două texte mesianice de valoare diferită și le aplică la sine însuși.

Primul text provine din *Psalmul* 109 (versetul 1: „Zis-a Domnul Domnului Meu: Șezi de-a dreapta Mea") și trebuie pus în legătură cu Mesia pământeanul, așteptat în Israel dinspre descendența dinastică a lui David. Dar cel de-al doilea text, luat din capitolul 7 al lui Daniel, avea în iudaism o valoare mai absconsă, pentru că prezenta un „Fiu al Omului" diferit din punct de vedere mesianic: „pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului", adică îi împărtășea viața lui Dumnezeu (*Dan.* 7, 13). De aceea, în ochii lui Caiafa, Iisus nu-și arogă numai titlul mesianic davidic, ci și acea misterioasă calitate divină, contopindu-le în persoana sa și stârnind reacția imediată a președintelui Sinedriului, care strigă: „Ați auzit hula!" și își sfâșie veșmintele – gestul ritual al doliului și al profundei emoții dinaintea unui scandal sau a unei nelegiuiri –, după care cere aprobarea sentinței: „Ce vi se pare vouă?" Iar adunarea ratifică: „El este vinovat de moarte".

Procesul guvernatorului roman

Se deschide, aşadar, al doilea act din ziua aceea. Iisus este transferat la „pretoriul" procuratorului roman. Controversa arheologică asupra amplasării topografice a acestui palat durează de ani buni. În timpul anului, guvernatorii locuiau la Caesarea Maritima, splendidul oraş roman construit de Irod pe malul Mediteranei. Acolo, pe parcursul unor campanii de săpături din perioada 1959–1964, a ieşit la iveală, în incinta teatrului, un bolovan de calcar, purtând această inscripţie:

[PO]NTIUS PILATUS
[PRAEF]ECTUS IUDA[EA]E

Totuşi, la fel ca ceilalţi procuratori, şi „Ponţiu Pilat, prefectul Iudeei", venea la Ierusalim cu ocazia solemnităţilor ebraice, din raţiuni de reprezentativitate şi de ordine publică, iar atunci locuia în Fortăreaţa Antonia. Patru turnuri şi o clădire cu patru aripi împrejmuiau o curte interioară pavată. Ioan îşi aminteşte acest detaliu: „Deci Pilat [...] L-a dus afară pe Iisus şi a şezut pe scaunul de judecată, în locul numit pardoseala de piatră, iar evreieşte Gabbată" (*In.* 19, 13). Dacă, în aramaică, *Gabbată* înseamnă „loc înalt", în greacă, *Litostroto* trimite la o curte „pavată cu piatră".

În actuala mănăstire a Surorilor din Sion, de la Ierusalim, în anii '50 ai secolului trecut, s-a descoperit, deasupra unui complex sistem de cisterne, canale şi rezervoare de apă, un vast paviment, pavat, într-adevăr, cu piatră. Pe una dintre dalele pavimentului – care adesea erau striate, pentru a înlesni trecerea

cailor – s-a găsit gravat așa-numitul „joc al regelui": o coroană cu raze, cu litera B pe ea (de la *Basiléus*, „rege"), având în jur o seamă de căsuțe și un scorpion (simbolul Legiunii X romane). În vremea carnavalului roman al Saturnaliilor, se trăgea la sorți un prizonier și, timp de o săptămână, înainte de a fi executat, era făcut, în glumă, rege. În această lumină, se înțeleg mai bine informațiile din Evanghelii privitoare la torturile la care l-au supus soldații romani pe Iisus, cu coroana de spini, mantia de purpură, sceptrul, temenelele și aclamațiile.

Totuși, datarea exactă a acestui obiect din mănăstirea Surorilor din Sion rămâne dificilă, din pricina faptului că, în anul 135 d.Hr., împăratul Hadrian a ridicat aici o poartă monumentală, cu trei arce, la intrarea în noul său oraș, numit Aelia Capitolina. Poarta poate fi văzută și astăzi în biserica mănăstirii, iar partea exterioară, dinspre stradă, este numită, în mod eronat, „arcul lui *Ecce Homo*". În afară de aceasta, unele verificări ulterioare datează ansamblul arhitectural într-o epocă succesivă celei a lui Iisus și a lui Pilat.

Cei mai mulți specialiști sunt convinși, în schimb, că guvernatorul roman își avea reședința în palatul lui Irod, care se afla în zona rezidențială occidentală a Ierusalimului, aproape de actuala poartă Jaffa, în ceea ce se numește astăzi „Citadela lui David". Așadar, acolo s-ar fi ținut procesul roman împotriva lui Iisus.

Să punem însă între paranteze identificarea topografică precisă și să urmărim mersul procesului și orele petrecute de Iisus la autoritatea imperială romană. Capul de acuzare înaintat de Sinedriu devine acum unul politic, pentru a fi acceptat de tribunalul roman: „Pe Acesta L-am găsit răzvrătind neamul nostru și

împiedicând să dăm dajdie Cezarului şi zicând că El este Hristos rege" (*Lc.* 23, 2). Pilat, guvernator al Iudeei (titlul cel mai potrivit, deşi astăzi s-a încetăţenit cel de „procurator") între anii 26 şi 36, îl interoghează pe învinuit cu detaşare, obţinând de la el răspunsuri reticente („Tu ai spus") sau doar tăcere. Înţelegând că se află în faţa unui caz plin de subînţelesuri, de ambiguităţi şi de nuanţe proprii unui popor foarte sensibil şi susceptibil, Pilat nu ratifică imediat verdictul iudaic, ci deschide o anchetă suplimentară.

Pe de altă parte, de la istoricul evreu Josephus Flavius ştim că Pilat nu strălucea prin tact şi abilitate diplomatică în relaţia cu un popor atât de neîmblânzit şi de intransigent. În primii ani ai administraţiei sale, prinsese chiar gustul de a-i provoca pe evrei. Ordonase să se pună în templu, pe drapelele armatei, medalioane cu figura împăratului, stârnind astfel o violentă reacţie printre credincioşi, care considerau acel gest un sacrilegiu. Iar Pilat, după o reprimare brutală, fusese silit să cedeze, retrăgând respectivele însemne. Dar lucrul se repetase cu monezile de aur care purtau efigia împăratului, ceea ce provocase alte reacţii şi represiuni.

Luca menţionase şi el în Evanghelia sa unul dintre aceste acte brutale ale lui Pilat: „Şi erau de faţă în acel timp unii care-l vesteau despre galileienii al căror sânge Pilat l-a amestecat cu jertfele lor" (13, 1). Filosoful iudeu din Alexandria Egiptului, Filon, care a trăit aproximativ între anii 13 î.Hr şi 54 d.Hr., îl zugrăveşte pe Pilat ca pe un „bărbat neîndurător, arogant şi dur, care nu ştia decât să abuzeze de putere, să se dedea la violenţe, jafuri, brutalităţi, torturi, execuţii fără proces, cruzimi înspăimântătoare şi fără de margini".

Cu obișnuita-i neîncredere față de supușii săi evrei și cu intenția de a-i provoca, Pilat încearcă să abată procesul spre o rezoluție neconvenabilă Sinedriului. Luca (23, 6–12) este singurul care ne informează că Pilat recurge la o diversiune în chiar procedura judiciară. I-l deferă pe învinuit lui Irod Antipa, fiul lui Irod cel Mare, care avea jurisdicție asupra Galileei, regiunea în care își începuse Iisus „periculoasa" activitate, și care în acele zile se afla la Ierusalim, pentru sărbătorile pascale.

Eșuând în acest expedient, recurge la aplicarea „privilegiului pascal", despre care, însă, nu există alte mărturii decât cele din Evanghelii: „La sărbătoarea Paștilor, dregătorul avea obiceiul să elibereze mulțimii un întemnițat pe care-l voiau. Și aveau atunci un vinovat vestit, care se numea Baraba. Deci adunați fiind ei, Pilat le-a zis: Pe cine voiți să vi-l eliberez, pe Baraba sau pe Iisus, care se zice Hristos?" (*Mt.* 27, 15–17). Lucru curios, în unele codice antice ale Evangheliilor, numele acestuia este „Iisus Baraba". S-ar putea să fie numai un expedient simbolic, pentru a face și mai radicală alegerea dintre cei doi Iisus, Iisus din Nazaret și revoluționarul zelot Iisus Baraba, „vinovat vestit". Dar și această încercare eșuează, deoarece, pus în fața rezistenței hotărâte a autorităților iudaice, care incită un grup de cetățeni din Ierusalim să ceară pedeapsa capitală, Pilat dă înapoi.

Figura guvernatorului Pilat în tradiția creștină

Există, în relatarea evanghelică reconstituită în linii mari de noi, o subliniere anume, care reflectă în mod cert relația dificilă dintre Biserica de la origini și iudaism. Lucrul acesta a condus la

o atitudine favorabilă guvernatorului roman de lungă tradiție, tradiție ce va răzbate și din ulterioarele Evanghelii apocrife. Paginile din Evanghelii privitoare la procesul lui Iisus ne oferă, într-adevăr, un portret plin de bunăvoință la adresa lui Pilat.

De trei ori le răspunde iudeilor: „N-am găsit la el nimic care să merite moartea". În schimb, este bine marcată încrâncenarea sacerdoților și a mulțimii: Matei aduce în scenă chiar „întreg poporul" și îi atribuie o responsabilitate oficială și deplină („Tot poporul a răspuns și a zis: Sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!" – 27, 25). Pe de altă parte, iată-l pe Pilat recurgând la tacticile alternative descrise mai sus, iată-l dialogând cu Iisus despre „împărăția" sa și despre „adevăr", într-o scenă relatată numai de Ioan și devenită, pe bună dreptate, celebră. „Răspuns-a Iisus: Tu zici că Eu sunt împărat. Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu. Pilat I-a zis: Ce este adevărul?" (18, 37–38).

Pilat e prezentat cu simpatie mai ales de Matei, care ne oferă două episoade necunoscute celorlalți evangheliști. Primul este cel privitor la soția procuratorului, pe care tradiția ulterioară a Bisericilor răsăritene o va sanctifica sub numele de Procla (sau Procula). „Nimic să nu-I faci Dreptului aceluia, că mult am suferit azi, în vis, pentru El" (27, 19), spune femeia, referindu-se, așadar, la un fel de revelație cerească.

Cel de-al doilea episod apare la sfârșitul procesului, când Pilat face acel gest care avea să devină faimos, deși cu o conotație negativă, de indiferență: „Și văzând Pilat că nimic nu folosește, ci mai mare tulburare se face, luând apă și-a spălat mâinile

înaintea mulțimii, zicând: Nevinovat sunt de sângele Dreptului acestuia. Voi veți vedea" (27, 24). Gestul este tipic biblic, nu roman, tot așa cum biblic este și limbajul folosit de procurator; prin urmare, putem suspecta că Matei, decât să facă o cronică a acelor momente, a ținut mai degrabă să stabilească o opoziție între bunăvoința păgânului roman și ostilitatea conaționalilor.

Este interesant de observat că arta paleocreștină, ignorând aproape toate celelalte scene ale Patimilor, și-a fixat atenția tocmai asupra acestui gest al lui Pilat, pe care îl găsim reprezentat, încă din anii 330–334, pe sarcofagul roman „al celor doi frați" și pe cel, mai faimos, al lui Junius Bassus, din anul 359. Iisus este reprezentat ca un tânăr imberb, însoțit de doi gardieni, stând dinaintea lui Pilat, care își întoarce privirea de la el, în vreme ce un servitor îi întinde vasul cu apă pentru abluțiune. De-abia în secolul al VI-lea, la Ravenna, vor apărea reprezentate ambele procese, pe mozaicurile din Sant'Apollinare Nuovo, catedrala ariană dorită de împăratul Teodoric.

Dar să ne întoarcem la tradiția creștină de mai târziu, înclinată – cum spuneam – să atenueze responsabilitatea lui Pilat în ce privește condamnarea lui Iisus și să o accentueze pe cea iudaică. Semnificative în acest sens sunt cuvântările lui Petru din *Faptele Apostolilor*: „Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea: Pe Iisus Nazarineanul [...] voi L-ați luat și, pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât [...]. Cu siguranță să știe deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos. [...] voi L-ați predat și L-ați tăgăduit în fața lui Pilat, care găsise cu cale să-L elibereze. Dar voi v-ați lepădat de Cel

sfânt și drept și ați cerut să vă dăruiască un bărbat ucigaș" (2, 22–23.36; 3, 13–14).

Ideea aceasta trece apoi și în Evangheliile apocrife, de exemplu în *Evanghelia lui Petru*, considerată „cea mai veche relatare necanonică a Patimilor", scrisă în jurul anului 100 și descoperită numai în 1887, în Egiptul de Sus, în mormântul unui călugăr. Textul ajuns la noi începe astfel: „Niciunul dintre evrei însă nu s-a spălat pe mâini, nici Irod, nici vreunul dintre judecătorii săi. Și pentru că niciunul nu voia să și le spele, Pilat se ridică". Trebuie să repetăm totuși, iar și iar, că nicio interpretare antisemită ulterioară nu poate fi de vreun fel justificată. Căci nu este vorba despre o judecată etnică, ci despre una istorică (privitoare la anumiți responsabili, aparținând mai ales înaltei clase sacerdotale) și teologică. Petru, în cuvântarea citată mai sus, vorbește explicit despre taina proiectului divin, făcut „după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu" (2, 23).

Lăsăm între paranteze, mai ales din cauza bogăției dovezilor, „popularitatea" lui Pilat în Evangheliile apocrife, pline de fantezie, dar presărate și cu unele adevăruri. Scriitorul martir Iustin menționa, în jurul anului 155, existența *Faptelor lui Pilat*, un text care ne-a parvenit în greacă, în latină și în limba coptă, sub numele de *Evanghelia* (sau *Memoriile*) *lui Nicodim*. El conține un sugestiv și pitoresc scenariu al procesului lui Iisus. Acolo, acuzațiile pronunțate de iudei împotriva lui Iisus sunt de două feluri: nașterea sa impură, urmare a desfrâului, și violarea legii, mai ales în privința repausului sabatic.

Firește, o figură atât de hotărâtoare în istoria lui Iisus din Nazaret, precum Pilat, nu putea să nu suscite o lungă tradiție

literară. Șirul textelor care, ca și în cazul lui Iuda, îl prezintă pe Pilat ca pe un personaj cu mii de fațete, simbol al puterii sceptice și indiferente, este nesfârșit („Ce este adevărul?"). Drept unic exemplu, amintim unul dintre cele mai importante pasaje ale romanului *Maestrul și Margareta*, al scriitorului ruso-ucrainean Mihail Bulgakov (neterminat în momentul morții autorului, în 1940, și publicat postum, în 1966). Pilat apare acolo ca un erou complex, un suflet torturat și un trup chinuit de migrenă, dezorientat în fața unui Maestru care îi propune un sistem de valori radical diferit de al său. La sfârșitul romanului, Pilat va apărea din nou, privind încremenit la lună și contemplând cioburile vasului în care își spălase mâinile în acea zi fatidică.

Iisus torturat și umilit

Se poate spune că Patimile lui Hristos rezumă în sine, în mod ideal și simbolic, întregul șir de violențe, de sânge, de ură și durere cu care este presărată istoria omenească. Cu toate acestea, Iisus continuă să-și practice cu coerență porunca de a-ți iubi până și dușmanul (*Mt.* 5, 43–47), lucru dovedit în noaptea arestării din Grădina Ghetsimani. Într-adevăr, în ceata care îl întovărășea pe Iuda la Ghetsimani – Ioan vorbește de „oaste și slujitori, de la arhierei și farisei, [care] a venit acolo cu felinare și cu făclii și cu arme" (18, 3) – apăruseră deja instrumentele violenței, săbiile și ciomegele și, „apropiindu-se, au pus mâinile pe Iisus și L-au prins" (*Mt.* 26, 47.50). Și tocmai acesta este momentul când Iisus, legat la mâini, rostea o uimitoare lecție împotriva ispitei violenței, care poate ademeni pe oricine, inclusiv pe ucenicii săi.

Unul dintre ucenici (după Ioan, este vorba de Petru) a scos un pumnal și, atacând cu el, i-a retezat urechea dreaptă unui slujitor al marelui preot, slujitor numit Malhus (tot cea de-a patra Evanghelie ne furnizează acest nume, care însemnă „regele său"). Atunci, Hristos a proclamat din nou legea nonviolenței, printr-o frază lapidară: „Pune la loc sabia în teacă deoarece toți cei ce ridică sabia de sabie vor pieri". În mintea sa răsuna ecoul *Facerii*: „De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său" (9, 6).

Însă în mintea apostolilor puteau răsuna și celelalte cuvinte, cele rostite de Învățător pe muntele „Fericirilor": „Eu însă vă spun vouă: Nu vă împotriviți celui rău; iar cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt" (*Mt.* 5, 39). O lecție pe care o va transmite doar Petru, când va scrie în prima sa epistolă: „Nu răsplătiți răul cu rău sau ocara cu ocară, ci, dimpotrivă, binecuvântați, [... precum Hristos] care, ocărât fiind, nu răspundea cu ocară; suferind, nu amenința, ci Se lăsa în știrea Celui ce judecă cu dreptate" (3, 9; 2, 23).

Am evocat mai sus etapele procesului suferit de Iisus, mai întâi în fața autorităților iudaice, apoi a celor romane. Acum, dorim să subliniem violențele petrecute și în acele adunări solemne, în aparență imparțiale. După răspunsul lui Iisus adresat marelui preot care îl interoga, cerându-i „să ne spui nouă de ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu", după reacția „oficială și trivială" a aceluiași judecător care, conform ritualului, își sfâșiase veșmintele în semn de doliu și de protest la răspunsul lui Iisus, considerat o blasfemie, s-a dat liber la torturarea

condamnatului. „Și au scuipat în obrazul Lui, bătându-L cu pumnii, iar unii Îi dădeau palme, zicând: Proorocește-ne, Hristoase, cine este cel ce Te-a lovit" (*Mt.* 26, 67–68).

Este interesant că, în Evanghelii, tocmai aici, pe buzele sarcastice ale torționarilor, se rostește pentru ultima oară titlul de „Hristos", în forma vocativă grecească *Chríste*. Această invocație, care avea să fie repetată zi de zi, veacuri întregi, în cultul creștin, are aici valoarea unei blasfemii. Ioan, care oferă detalii inedite în relatarea Patimilor, altele decât ale celorlalți evangheliști, pomenește un alt episod din timpul interogatoriului tribunalului iudaic, un episod care vorbește de la sine: „Și zicând El acestea, unul din slujitorii care erau de față, I-a dat lui Iisus o palmă, zicând: Așa răspunzi Tu arhiereului? Iisus i-a răspuns: Dacă am vorbit rău, dovedește ce este rău, iar dacă am vorbit bine, de ce Mă bați?" (18, 22–23).

După episodul din palatul regelui Irod Antipa (*Lc.* 23, 8–12) – același palat în care are loc uciderea Botezătorului –, episod încheiat cu încă o umilire a lui Iisus („Irod, împreună cu ostașii săi, batjocorindu-L și luându-L în râs, L-a îmbrăcat cu o haină strălucitoare și L-a trimis iarăși la Pilat"), a început, pentru Hristos, procesul roman al lui Ponțiu Pilat. Iisus ajunsese acolo „în lanțuri", în zorii zilei, puțin după ce Petru ascultase, cu teamă și rușine, cântecul cocoșului. În timpul procesului pe care l-am descris, apare, în confruntarea lui Iisus cu Baraba, un alt tip de violență, cea a mulțimii lesne manipulabile, gata să treacă, fără reținere, de la „Osana" la „Răstignește-L!". Astfel, cade cortina peste procesul roman, în vreme ce, în afara pretoriului, răsună cumplit, în urletele mulțimii, cuvântul „sânge": „Sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!" (*Mt.* 27, 25).

Însă, în interiorul palatului, continuă seria de violenţe la care este supus Hristos, ca o anticipare a violenţei supreme, cea a răstignirii. El este dat pe mâna gărzii romane ca să fie biciuit. Era o pedeapsă practicată, din păcate, de toate popoarele Antichităţii. Israelul biblic o prevedea şi el în codul său de legi, aşa cum dovedeşte capitolul 25 din *Deuteronom*: „Dacă celui vinovat i se va cuveni bătaie, să poruncească judecătorii să fie pus jos şi să fie bătut înaintea lor, după măsura vinovăţiei lui. I se pot da până la patruzeci de lovituri, iar nu mai mult" (versetele 2–3), pentru a evita leziuni şi invalidităţi permanente.

În iudaismul târziu, aşa cum aminteşte Pavel în autobiografia sa din *Epistola a doua către Corinteni* (11, 24), supliciul se oprea la cea de-a treizeci şi noua lovitură, ca nu cumva, din neatenţie, să se încalce cu vreo lovitură dată în plus regula *Deuteronomului*. Pentru biciuire, romanii nu foloseau un simplu bici împletit, precum evreii, ci aşa-numitul *flagrum*, din frânghii groase, prevăzute cu bucăţele de os sau de metal pentru a sfâşia şi mai cumplit carnea victimei. Uneori, i se aplica vinovatului şi *flagellum*, mai uşor, dar care şi el sfâşia carnea, drept care cetăţenii romani nu puteau fi supuşi la asemenea pedepse, fapt confirmat de Pavel (*Fap.* 22, 25).

De acum, Iisus este la cheremul soldaţilor romani, mulţi dintre ei mercenari, vestiţi pentru cruzimea şi inflexibilitatea cu care ţineau sub control imensul imperiu. E ceea ce relatează Matei (27, 27–31):

> Atunci ostaşii dregătorului, ducând ei pe Iisus în pretoriu, au adunat în jurul Lui toată cohorta,

Și dezbrăcându-L de toate hainele Lui, I-au pus o hlamidă roșie.

Și împletind o cunună de spini, I-au pus-o pe cap și în mâna Lui cea dreaptă trestie; și, îngenunchind înaintea Lui își băteau joc de El, zicând: Bucură-Te, regele iudeilor!

Și scuipând asupra Lui, au luat trestia și-L băteau peste cap.

Iar după ce L-au batjocorit, L-au dezbrăcat de hlamidă, L-au îmbrăcat cu hainele Lui și L-au dus să-L răstignească.

Soldații îl duc pe Iisus, probabil, în curtea pretoriului, care – așa cum am arătat – se afla, după mulți istorici, în așa-numita Fortăreață Antonia, ridicată în anul 37 î.Hr. de Irod cel Mare, în onoarea lui Antoniu, triumvirul roman, fiind situată în apropierea templului. Sau, după alți istorici, curtea trebuie să fi fost cea a palatului lui Irod, care se găsea în cartierul dinspre apus al orașului sfânt. În jurul prizonierului Iisus, care se bucura, poate, de oarecare faimă, datorită vindecărilor miraculoase și a controverselor sale cu autoritatea iudaică, se adună întreaga cohortă romană încartiruită în pretoriu, ca să se bucure de spectacolul torturii. După istoricul, deja citat, Josephus Flavius, cohorta varia între șase sute și o mie de oameni, fiind a zecea parte dintr-o legiune, dar, în cazul nostru, poate fi numai o referire generică, aproximativă.

Începe acum un fel de farsă. Iisus este îmbrăcat și împodobit, în bătaie de joc, cu accesoriile regelui vasal romanilor, mantia de purpură și coroana de aur. Numai că, pentru Hristos, purpura este înlocuită, probabil, de *sagum*, un pătrat din lână aspră sau din pâslă roșie, pe care îl purtau soldații. Coroana nu este din frunze de laur poleite, ci e împletită din crenguțe cu

spini. Omagiul sarcastic imită tipicul *Ave Caesar*, „adorația" datorată împăratului, în vreme ce tulpina de trestie (*kálamos*, în limba greacă) duce cu gândul la sceptru.

Curând însă, joaca degenerează și se transformă în tortură, cu scuipături, lovituri, răniri. Specialiștii cred că acest tip de batjocură venea dintr-un obicei străvechi, legat de sărbătoarea Saturnaliilor, după cum am mai amintit. Interesant este că filosoful Filon, citat mai înainte, evocă o asemenea „scenetă" organizată de locuitorii din Alexandria Egiptului pentru un oarecare Caraba, un nebun căruia i s-a pus pe cap o coroniță de flori, a fost îmbrăcat într-o rogojină în chip de mantie regală, iar în mână i s-a pus o tulpină de papirus; apoi, a fost dus în piață, unde toți se închinau dinaintea lui, numindu-l *márin*, adică „stăpâne", și era însoțit în bătaie de joc de o gardă de corp.

Scena batjocoririi lui Iisus – reprezentată în nenumărate fresce, tablouri, sculpturi și filme – este preluată și de Evangheliile apocrife, cu mici variante, precum aceea, sarcastică, în care Hristos este înfățișat ca „judecător", șezând în jilțul procuratorului roman. În deja citatul text apocrif antic, *Evanghelia lui Petru* (3, 6–9), ea este narată astfel:

> Iar soldații, luând pe Domnul, îl tot înghionteau în fugă și ziceau: „Să-l schingiuim pe Fiul lui Dumnezeu, căci toată puterea lui este acum în mâinile noastre!"
>
> După aceea, l-au îmbrăcat în purpură și l-au așezat pe scaunul judecătorului, zicându-i: „Să judeci cu dreptate, Rege al Israelului!"
>
> Cineva a luat o cunună de spini și a pus-o pe capul Domnului.

Și unii care se aflau acolo îl scuipau în ochi, alții îl loveau peste față, iar alții îl tot împungeau cu o trestie, rănindu-i trupul. Câțiva îl biciuiau zicând: „Asta-i cinstirea ce i se cuvine Fiului lui Dumnezeu!"

Spre Golgota

După terminarea torturii, Iisus este îmbrăcat din nou cu veșmântul său și e mânat spre Golgota. Tradiția creștină a urmărit, pas cu pas, „Drumul Crucii" lui Iisus, dând naștere celebrei practici religioase omonime, cu cele paisprezece „opriri" ale sale, care, în decursul veacurilor, au variat ca număr. În 1490, pelerinul german Martin Ketzel număra nu mai puțin de șapte căderi ale lui Iisus și tot atâtea opriri pentru rugăciune de-a lungul acelei străzi care, din secolul al XII-lea și până astăzi, este numită „Via Dolorosa", chiar și în toponomastica oficială a Ierusalimului.

Căderile, întâlnirea cu Maria, cu Veronica și alte detalii s-au născut din pietatea populară, în vreme ce *Evanghelia după Luca* amintește numai de întâlnirea cu niște „femei", poate o „confrerie a bunei morți", care îi asista pe condamnați, cu care Iisus poartă un scurt dialog (23, 27–31). Dar tot acolo apare menționată și o altă violență, minoră, chiar pe acel drum, împotriva unui trecător. Pe când ieșeau din incinta orașului vechi al Ierusalimului, soldații, temându-se, poate, că Iisus nu va rezista la efort, „au silit pe un trecător, care venea din țarină, pe Simon Cirineul, tatăl lui Alexandru și al lui Ruf, ca să ducă crucea Lui" (*Mc.* 15, 21).

Urmează o „corvoadă", denumită în Evanghelii printr-un termen tehnic derivat din verbul grecesc *angaréuō*, cuvânt de

origine persană, ce indica o muncă silnică neretribuită. Simon – ai cărui fii, deveniţi apoi creştini, sunt menţionaţi de Marcu – este silit să care bârna transversală a crucii, aşa-numitul *patibulum*, în vreme ce bârna verticală era deja înfiptă în pământul Golgotei.

Reprezentările artistice ale drumului lui Iisus spre locul supliciului sunt şi ele nespus de numeroase. Am vrea să amintim numai emoţionanta scenă cu Hristos care îşi duce crucea târându-se prin zăpadă, urmat de Maria, Ioan şi Magdalena, aşa cum a înfăţişat-o regizorul rus Andrei Tarkovski în filmul *Andrei Rubliov* (1966), simbol al împărtăşirii Patimilor Mântuitorului de către ţăranii ruşi.

Iisus a ajuns, de-acum, pe Golgota. Pe cruce, i se dă să bea vin amestecat cu fiere (sau cu smirnă, după Marcu), un gen de băutură analgezică şi stupefiantă, pe care însă Iisus o refuză, vrând, poate, să întâmpine moartea pe deplin conştient. Când va fi însă pe cruce, chinuit de o sete arzătoare, va accepta să soarbă, dintr-un burete întins în vârful unui băţ, o băutură pe bază de oţet. Într-adevăr, soldaţii romani obişnuiau să-şi potolească setea, precum ţăranii la coasă, cu un vin puţin alcoolic, amestecat cu apă, ce mirosea a oţet.

În Evanghelii sunt introduse şi celebrele „şapte cuvinte" rostite de Hristos pe cruce: în versiunea greacă a textului, patruzeci şi unu de cuvinte, devenite faimoase şi datorită minunatei „exegeze" muzicale a lui Franz Joseph Haydn:

1. Către cei care îl crucifică: „Părinte, iartă-le lor, că nu ştiu ce fac" (*Lc.* 23, 34).

2. Către Maria, mama sa: „Femeie, iată fiul tău!"; apoi, către ucenicul său: „Iată mama ta!" (*In.* 19, 26–27).
3. Către făcătorul de rele pocăit, răstignit lângă el: „Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în rai" (*Lc.* 23, 43).
4. *Elì, Elì, lemà sabachtani?*, care înseamnă: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" (*Mt.* 27, 46; *Mc.* 15, 34).
5. „Mi-e sete!" (*In.* 19, 28).
6. „Săvârşitu-s-a" (*In.* 19, 30).
7. „Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu" (*Lc.* 23, 46).

Acum, ceasul de pe urmă al existenţei pământeşti a lui Iisus este aproape. El e răstignit pe cruce „din ceasul al treilea", adică de la ora nouă dimineaţa (*Mc.* 15, 25), şi o întreagă serie de violenţe întovărăşesc cumplitul martiriu al răstignirii şi respectiva moarte prin sufocare. După un obicei roman, atestat ulterior de o normativă a împăratului Hadrian, hainele celui executat puteau fi împărţite între soldaţi, ceea ce s-a întâmplat şi în cazul lui Iisus, în speţă – după cum aminteşte Ioan (19, 23) – „cămaşa era fără cusătură, de sus ţesută în întregime", fiind trasă la sorţi.

Spectacolul execuţiei capitale îi atrage pe curioşi, care se distrează insultând victima. Iată relatarea lui Matei (27, 39–44):

> Trecătorii Îl huleau, clătinându-şi capetele,
> Şi zicând: Tu, Cel ce dărâmi templul şi în trei zile îl zideşti, mântuieşte-Te pe Tine Însuţi! Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, coboară-Te de pe cruce!

Asemenea și arhiereii, bătându-și joc de El, cu cărturarii și cu bătrânii, ziceau:

Pe alții i-a mântuit, iar pe Sine nu poate să Se mântuiască! Dacă este regele lui Israel, să Se coboare acum de pe cruce, și vom crede în El.

S-a încrezut în Dumnezeu: Să-L scape acum, dacă-L vrea pe El! Căci a zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu.

În același chip Îl ocărau și tâlharii cei împreună-răstigniți cu El.

Totuși, cea mai cumplită suferință a lui Hristos este tăcerea Tatălui. În aceasta, ca și în moarte, el se dezvăluie a fi fratele nostru, împărtășindu-ne mărginirea, sfârșitul nostru de ființe muritoare și singure.

Moartea lui Hristos

Pe fundalul apusului de soare, deasupra Ierusalimului se decupează crucea cu cel condamnat, aflat de-acum în agonie. Pe axul vertical se află o placă sau o foaie cu o „inscripție" (*epigraphē*, după cum o numesc Marcu și Matei), un *títlos*, o „înștiințare", *titulus* în latină, cum scrie Ioan, care folosește termenul tehnic. E vorba despre o *notitia criminis*, a cărei expunere publică avea menirea a-i descuraja pe cei care s-ar fi răzvrătit împotriva Imperiului Roman. Poate că inscripția însoțise și drumul lui Iisus spre calvar, fie purtată de un soldat, fie atârnată de gâtul condamnatului. În Talmud, se pomenește că un sol vestise public crima lui Iisus (*Sanhedrin* 43a). Conținutul inscripției este aproape același la toți evangheliștii:

Marcu (15, 26): „Regele iudeilor".
Matei (27, 37): „Acesta este Iisus, regele iudeilor".
Luca (23, 38): „Acesta este regele iudeilor".
Ioan (19, 19): „Iisus Nazarineanul, Regele[1] iudeilor!"

Formula lui Ioan este cea mai amplă și mai solemnă, sintetizată în artă, în veacurile următoare, în acronimul INRI (*Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*). Ioan mai notează că inscripția era trilingvă: în ebraică, limba locală; în greacă, limba universală de atunci; și în latină, limba oficială a imperiului (19, 19). Tot el relatează polemica sacerdoților evrei, care ar fi ținut la o precizare: nu „regele iudeilor", ci „cel ce-a spus: Sunt regele iudeilor". Replica peremptorie și lapidară a lui Pilat a devenit proverbială în versiunea latină a Sfântului Ieronim: *Quod scripsi, scripsi* (19, 21–22). Cel care semnalase dialogul dintre guvernatorul roman și Iisus pe tema regalității fusese tocmai cel de-al patrulea evanghelist (*In.* 18, 33–37):

> Deci Pilat a intrat iarăși în pretoriu și a chemat pe Iisus și I-a zis: Tu ești regele iudeilor?
>
> Răspuns-a Iisus: De la tine însuți zici aceasta, sau alții ți-au spus-o despre Mine?
>
> Pilat a răspuns: Nu cumva sunt iudeu eu? Poporul Tău și arhiereii Te-au predat mie. Ce ai făcut?
>
> Iisus a răspuns: Împărăția Mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar

[1] În Biblia Ortodoxă sinodală, traducerea folosește termenul *împărat* (n. trad.).

fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăţia Mea nu este de aici.

Deci i-a zis Pilat: Aşadar eşti Tu împărat? Răspuns-a Iisus: Tu zici că Eu sunt împărat. Eu spre aceasta M-am născut şi pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu.

Pentru Evanghelii, realismul răstignirii este o dovadă puternică a întrupării: Hristos traversează tărâmul propriu omului, cel al limitei, al morţii, al finitudinii, devenind frate cu toţi oamenii. În poemul *Hristos pe cruce*, datat „Kyoto 1984", deci compus cu puţin timp înaintea morţii sale, în 1986, scriitorul agnostic Jorge Luis Borges scria:

Barba lui neagră-atârnă peste piept.
Iar chipul nu-i acela din icoane.
Chip aspru de evreu. Nu i-l zăresc,
dar îl voi căuta cât mi-o fi dat
să rătăcesc pe-acest pământ[1].

Desigur, tăcerea Tatălui dinaintea Fiului răstignit este tulburătoare. Luca temperează această absenţă dezolantă prin invocaţia plină de încredere rostită de Iisus, cea de-a şaptea şi ultima rostire citată mai sus. Întruparea Fiului lui Dumnezeu presupune, oricum, şi străbaterea întunericului lăuntric, trăind, într-un anume fel, experienţa lui Iov, o figură biblică citită adesea în cheie hristologică. Este ceea ce ne spune Davide Maria Turoldo într-unul dintre ale sale *Canti ultimi* (*Ultimele cânturi*, 1991):

[1] Jorge Luis Borges, *Hristos pe cruce*, în vol. *Poezii*, traducere din limba spaniolă şi prefaţă de Andrei Ionescu, Polirom, Iaşi, 2017, p. 521.

Nu, credinţa în Paşti
nu e dreapta credinţă:
Tu eşti prea frumos de Paşti!

Credinţa dreaptă
e în vinerea mare
când Tu nu erai
acolo sus!

Când niciun ecou
nu răspunde
la strigătul tău puternic

şi cu greu Neantul
dă formă
absenţei tale.

BIBLIOGRAFIE

Blinzler, J., *Il processo di Gesù*, tr. it. Paideia, Brescia, 1966.
Bond, H.K., *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione*, tr. it. Paideia, Brescia, 2008.
Brandon, S.G.F., *Il processo a Gesù*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1974.
Brown, R.E., *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro Vangeli*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1999.
Cohn, Ch. H., *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, tr. it. Einaudi, Torino, 2000.
Hengel, M., *Crocifissione ed espiazione*, tr. it. Paideia, Brescia, 1988.
Jossa, G., *Il processo di Gesù*, Paideia, Torino, 2002.
Jossa, G., *La condanna del Messia*, Paideia, Brescia, 2010.
Maggioni, B., *I racconti evangelici della Passione*, Cittadella, Assisi (Perugia), 1994.

Muti, R., *Le sette parole di Cristo. Dialogo con Massimo Cacciari*, il Mulino, Bologna, 2020.

Pesch, R., *Il processo a Gesù continua*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1993.

Ravasi, G., *Le sette parole di Gesù in croce*, Queriniana, Brescia, 2019.

Schürmann, H., *Gesù di fronte alla propria morte*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 1983.

Schürmann, H., *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del Regno*, tr. it. Jaca Book, Milano, 1995.

Vanhoye, A., De La Potterie, I., Duquoc, Chr., Charpentier, É., *La Passione secondo i quattro Vangeli*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2018.

10

Învierea

Am început drumul nostru înăuntrul celor patru Evanghelii, evocând Crezul creştin învăţat de Sfântul Pavel în momentul convertirii şi pe care el îl propunea corintenilor ca miez al credinţei discipolilor lui Hristos. Crezul Sfântului Pavel se întemeia pe afirmarea morţii şi învierii lui Iisus, înviere numită şi Paştele creştin, culme şi încheiere a naraţiunilor evanghelice. În continuare, vom încerca să-i conturăm semnificaţia, pentru că Paştele are, desigur, o componentă istorică, dar structura lui este profund teologică şi transcendentă.

Paştele lui Hristos, între istorie şi credinţă

Filosoful iezuit Xavier Tilliette considera, în opera sa *Săptămâna sfântă a filosofilor* (1992), că „filosofia trebuie să se oprească la pragul aparițiilor pascale, în Sâmbăta Mare. Ea nu trebuie să aducă mărturie Slavei. Prin natura sa, e destinată să stea la căpătâiul unui mort, să vegheze un bolnav. Frontiera

trebuie păstrată cu castitate", spunea filosoful Schelling. Este adevărat, filosofia și istoriografia nu-și pot însuși căile harului și ale credinței. Totuși, lucrul acesta nu le împiedică să privească de partea cealaltă.

Punctul de plecare al reconstituirii noastre este o anumită prezență în zorii nedesluşiți ai acelei zile; e vorba despre grupul de femei: trei, după Marcu; două, după Matei; trei cu nume, iar celelalte în număr indefinit, după Luca; una singură, Maria Magdalena, după Ioan. Trebuie observat că nu e de crezut că relatarea înmormântării și învierii lui Iisus, așternută de evangheliști întru bună vestire și catehează, ar fi recurs la aceste prezențe feminine ca martore ale mormântului gol al lui Iisus, dacă ea n-ar fi provenit dintr-o realitate istorică, deoarece, conform dreptului semitic, mărturia femeilor nu avea valabilitate juridică.

Cu alte cuvinte, dacă evenimentul nu s-ar fi petrecut în realitate, evangheliștii n-ar fi inventat, desigur, o mărturie privitoare la mormântul gol al lui Iisus, atribuind-o femeilor, „incapabile" să depună mărturie. Două sunt elementele întâlnite de femei. Primul este piatra care închidea gura mormântului: ea zace la pământ, ca semn al depășirii ireversibilității morții. Relatarea lui Ioan adaugă o notă explicită asupra conținutului acelui mormânt, așa cum i se va înfățișa apoi lui Petru, care „a intrat în mormânt și a văzut giulgiurile puse jos, iar mahrama, care fusese pe capul Lui, nu era pusă împreună cu giulgiurile, ci înfășurată, la o parte, într-un loc" (*In.* 20, 6–7). În secolul al IV-lea, Sfântul Ioan Gură de Aur nota într-o omilie de-a sa, cu privire la cea de-a patra Evanghelie: „Oricine ar fi luat de acolo trupul, nu l-ar fi dezbrăcat mai întâi, nici nu s-ar fi deranjat să înfășoare mahrama

și s-o pună într-alt loc". Așadar, primul element este mormântul gol, ce păstrează urmele unui mort care însă nu se mai află acolo.

Cel de-al doilea element este o teofanie, adică o experiență a divinului care irumpe în istorie, reprezentată de îngerul care proclamă cu aceleași cuvinte din Crezul creștin: „A înviat!" Apare aici interpretarea teologică a primului semn, cel al mormântului gol. Cum este ușor de bănuit, ne aflăm din nou pe muchia subțire pe care deja o cunoaștem: cele două pante ale ei sunt istoria și credința, distincte, dar inseparabile. Să încercăm, atunci, să aprofundăm această îmbinare.

Mai întâi, se impune o considerație preliminară care îi poate surprinde pe mulți: imaginea lui Hristos strălucind de lumină, care iese din mormânt după ce a dărâmat piatra care îl închidea, nu aparține Evangheliilor canonice, ci este apocrifă. Arta paleocreștină o ignoră: începând din secolele al V-lea – al VI-lea, ea înfățișează numai „adevărul" evanghelic al femeilor venite la mormânt. Doar în Occident și numai din secolele al XI-lea – al XIII-lea se va impune imaginea lui Hristos ridicându-se din mormânt sau stând suspendat în cer. Ne gândim, de pildă, la puternica prezență fizică a lui *Hristos înviat*, pictat de Piero della Francesca, în 1460, în marea sală a palatului comunal din localitatea sa natală, Borgo Sansepolcro.

De ce această tăcere a Evangheliilor cu privire la detaliile exterioare ale evenimentului pascal al lui Hristos? Ce sens are sintagma „înviat din morți"? Formula „învierea lui Hristos", folosită în Evanghelii și în tradiția creștină, se referă la un eveniment istoric sau este numai o interpretare teologică a unei realități transcendente? Iar expresia „înviere" este singura folosită

pentru a descrie Paștele lui Hristos? Sunt întrebări clare, care cer răspunsuri complexe, formulate în paginile unei nesfârșite bibliografii teologice, la care ne-am referit mai ales când am vorbit despre *Evanghelia după Ioan*. Aici, ne vom limita la câteva observații fundamentale.

Înainte de toate, subliniem că, pentru Noul Testament, misteriosul deznodământ al poveștii lui Hristos nu poate fi asimilat pur și simplu reanimării unui cadavru, precum cea înfăptuită de Iisus cu Lazăr (*In.* 11) sau cu fiul văduvei (*Lc.* 7, 11–17). Acum, ne aflăm în fața unui eveniment care are contururi verificabile istoric (mormântul gol, giulgiul dat la o parte, mărturia femeilor), dar al cărui miez este transcendent; avem, desigur, și reîntoarcerea la viață a lui Iisus mort, dar ceea ce se petrece în actul acela, nedescris de Evanghelii, este – ca să folosim o pildă a lui Iisus – la fel cu ce se întâmplă cu sămânța sau cu aluatul. Are loc o prefacere care trece dincolo de trupul lui Iisus și se răsfrânge asupra întregii existențe și asupra istoriei.

Două limbaje: înviere și proslăvire

Pentru a exprima evenimentul pascal, care marchează istoria în mod direct, însă o și transcende, Noul Testament a recurs la două limbaje care încearcă să facă, în mod manifest, ceva ce este, de fapt, un „mister", adică o realitate transcendentă și mai presus de orizontul uman. Primul e limbajul *învierii*, deja cunoscut din Vechiul Testament: este de ajuns să citim capitolul 37 al profetului Iezechiel, unde, într-o viziune mai presus de realitate, acesta descrie Duhul creator al lui Dumnezeu, care,

pe o întindere de schelete, face să crească din nou carnea vieții, dând naștere unui popor viu. Noul Testament exprimă „învierea" fie prin verbul *eghéirein*, „a se trezi" din moarte, simbolic înțeleasă ca somn, fie prin verbul *anístemi*, „a se ridica, a se scula în picioare". În spatele vălului limbajului simbolic stă dorința de a spune că Iisus, om fiind, trece hotarul radical al umanității, moartea, „trezindu-se" la viața divină, care îi aparține și care acum îi minează mortalitatea, învingând-o.

Dar mai este un alt limbaj, atât de drag lui Ioan, lui Luca și lui Pavel, numit de *preamărire* sau de *proslăvire*, exprimat de verbul grecesc *hypsoún*, „a ridica, a înălța", și de imagini care sugerează înălțarea spre cer. Citãm trei pasaje din Ioan, deja evocate în comentariul la cea de-a patra Evanghelie: „Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului [...]. Voi sunteți din cele de jos; Eu sunt din cele de sus. Voi sunteți din lumea aceasta; Eu nu sunt din lumea aceasta. [...] Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine" (*In.* 3, 14; 8, 23; 12, 32). De același fel este povestirea înălțării la cer confirmată de Luca la sfârșitul Evangheliei sale (24, 50–53) și la începutul *Faptelor Apostolilor* (1, 6–12).

Sensul cuvintelor este limpede. Prin „înviere" se afirmă mai ales continuitatea dintre Hristosul istoric și cel înviat; prin „înălțare-proslăvire" se celebrează slava dumnezeiască a Celui înviat. Venind printre noi, Iisus a devenit întru totul asemănător nouă; cu moartea sa, el își încheie traiectoria istorică, însă „se înalță în slavă", adică se reîntoarce în lumea divină căreia îi aparține ca Fiu al lui Dumnezeu, trăgând după sine acea umanitate pe care el și-o asumase întrupându-se și murind, pentru a o duce cu el în slăvi.

Ascensiunea-înălțare nu poate fi, așadar, concepută – cum am mai spus – în termeni materialiști sau „astronautici", ci numai după categorii metafizice și teologice: de altfel, în toate culturile, cerul este domeniul divinității, pentru că el transcende orizontul pământesc, este simbolul superiorității și deosebirii lui Dumnezeu față de om. Ceea ce se întâmplă în învierea lui Hristos este, deci, un eveniment complex, înfățișat de Evanghelii prin aceste două limbaje simbolice. Este un eveniment înrădăcinat în timp și spațiu, adică în moarte și într-un mormânt, și care, prin aceasta, admite o verificare istorică; dar el înflorește în veșnicie și divinitate, cerând, din acest motiv, o analiză din perspectiva credinței și teologiei.

În esența sa, Paștele lui Hristos este o realitate transcendentă și, ca atare, depășește simpla verificare istorică. Dar are o rezonanță eficace și în istorie, și în spațiu, ambele marcate de semnele și urmele ei. Acum înțelegem de ce evangheliștii au refuzat să limiteze cele întâmplate la mormânt la o simplă reanimare a unui cadavru, dar au recurs la limbaje mai profunde și simbolice. Rămâne însă deschisă următoarea întrebare: dacă Iisus a înviat și este proslăvit, nu ar trebui să ne întâlnim și acum cu el, fie și numai printr-o experiență specială, și nu printr-una banal exterioară? Tocmai așa sunt acele mărturii evanghelice definite, în mod obișnuit, prin termenul *apariții*.

„Aparițiile de recunoaștere"

Cuvântul „apariție" nu este cel mai potrivit, dacă avem în vedere accepția lui curentă, care adesea clasează sub acest termen

închipuiri, emoţii spirituale nedefinite, fenomene parapsihologice, chiar şi magie şi înşelătorie. În realitate, limbajul neotestamentar recurge numai la verbul „a vedea": Iisus „a fost văzut", iar naraţiunile evanghelice ale acestor întâlniri sunt multiple (trei întâlniri cu o singură persoană şi cinci cu grupul ucenicilor). Ele au ca fundal Ierusalimul sau Galileea, zonele geografice în care ucenicii şi mulţimile îl întâlneau pe Iisus în timpul existenţei sale pământeşti. Dacă modelul poate fi cel al teofaniilor veterotestamentare, adică solemnele apariţii divine rezervate lui Avraam, Moise, David, Solomon, Ilie, acum ele sunt mai reale, mai directe şi obişnuite.

În apariţiile Mântuitorului, se recunosc două scheme sau secvenţe fixe. Prima a fost catalogată de cercetători ca „apariţii de recunoaştere" şi are drept fundal Ierusalimul. Ucenicilor adunaţi laolaltă sau aflaţi pe drum, Hristos li se arată dintr-odată. În mod ciudat, ei nu-l recunosc imediat: paradoxal este mai ales cazul Mariei Magdalena, care îl confundă cu paznicul grădinii cimitirului în care fusese înmormântat Iisus. Punctul culminant al scenei este, aşadar, „recunoaşterea", iniţiată chiar de Hristos, prin semne şi vorbe. Maria este chemată pe nume: „Iisus i-a zis: Maria! Întorcându-se, aceea I-a zis evreieşte: Rabuni! (adică, Învăţătorule)" (*In.* 20, 16).

Nici ochii ucenicilor din Emaus n-au fost în stare să-l recunoască, dar, „când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat şi, frângând, le-a dat lor. Şi s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut" (*Lc.* 24, 31). Naraţiunea adăugată la sfârşitul *Evangheliei după Ioan*, deşi amplasată pe Lacul Tiberiadei, conţine exact acelaşi element, „orbirea". Şapte dintre ucenici s-au

întors la meseria lor de pescari și, când au văzut după o noapte de pescuit un om pe țărm, „n-au știut că este Iisus" (*In.* 21, 4), în afară de „ucenicul acela pe care-l iubea Iisus", simbolul credinciosului desăvârșit, care i se adresează lui Petru, exclamând: „Domnul este!" (21, 7).

Odată ajunși aici, se naște o întrebare legitimă: cum se face că ucenicii nu-l recunosc îndată pe Iisus în Hristos cel înviat? Răspunsul se află chiar în evenimentul pascal, așa cum l-am descris mai sus. El e gravat în istorie, dar, în esența sa, este supranatural, misterios, transcendent. Pentru a-l recunoaște pe Hristos cel înviat nu este de ajuns să fi avut experiența istorică a prezenței lui, umblând alături de el pe drumurile Galileei, ale Samariei și Iudeei, ascultându-l când vorbea în piețe sau cinând împreună cu el.

Este nevoie să ai un canal superior de cunoaștere și de înțelegere, și anume cel al credinței, iar atunci Hristos se arată din nou viu și prezent în povestea care continuă. În această lumină, este ușor de intuit că „apariția", adică întâlnirea cu cel înviat, se oferă tuturor celor care vor crede sau vor fi chemați de el spre credință: să ne gândim doar la cazul emblematic al lui Pavel. Dar semnificativ este și episodul celor doi ucenici la Emaus, așa cum am arătat cu prilejul prezentării *Evangheliei după Luca* (24, 15–35): el conține, în filigran, liturghia creștină euharistică, loc al întâlnirii cu Hristos, celebrare care se va repeta mereu de-a lungul veacurilor (ascultarea Cuvântului divin din Scripturi și „frângerea pâinii" la cina împărtășaniei).

Experiența credinței nu înseamnă însă închipuire, vis, absență din realitatea istorică. Iată de ce Luca, de pildă, insistă

asupra faptului că Iisus cel înviat mănâncă: „El le-a zis: Aveţi aici ceva de mâncare? Iar ei i-au dat o bucată de peşte fript şi dintr-un fagure de miere. Şi luând, a mâncat înaintea lor" (*Lc.* 24, 41–43). Iar Ioan repetă că, pe Lacul Tiberiadei, „a luat pâinea şi le-a dat lor, şi de asemenea şi peştele" (21, 13). Se face, aici, o stăruitoare trimitere la corporalitatea lui Iisus, deoarece, pentru un semit, ea nu este numai apariţie fizică, ci şi marca personalităţii şi a prezenţei: „Vedeţi mâinile Mele şi picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi, că duhul nu are carne şi oase, precum Mă vedeţi pe Mine că am" (*Lc.* 24, 39). De acelaşi fel este şi provocarea lui Hristos la adresa necredinţei lui Toma: „Adu degetul tău încoace şi vezi mâinile Mele şi adu mâna ta şi o pune în coasta Mea şi nu fi necredincios ci credincios" (*In.* 20, 27).

Acest limbaj evanghelic are scopul de a sublinia „obiectivitatea" experienţei pascale. Ea nu se naşte dintr-o impresie subiectivă, ci dintr-o prezenţă exterioară, transcendentală, dar reală. Atât de reală şi de eficace, încât va schimba radical viaţa acelor oameni şovăielnici şi temători, şi chiar şi pe aceea a unui adversar înverşunat precum Pavel.

„Aparițiile de propovăduire"[1]

În afară de „aparițiile de recunoaștere", Evangheliile introduc şi întâlniri sau „aparţii misionare". Hristos înviat le încredinţează ucenicilor o misiune, care este miezul întâlnirii. În acest sens, grandiosul final al *Evangheliei după Matei* (28, 16–20),

[1] În it. *di missione* – „de misiune", „de însărcinare" (n. trad.).

plasat în Galileea, este exemplul cel mai luminos. Apostolii vor trebui să anunțe evanghelia întregii lumi, vor trebui să boteze, să transmită morala creștină: prin urmare, ei primesc misiunea de a evangheliza și de a împărtăși tainele mântuirii. Magdalena este și ea invitată să „meargă la frați" ca să le vestească învierea. Hristos, înălțându-se în slava cerului, lasă ca testament ucenicilor săi „să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând cu Ierusalimul" (*Lc.* 24, 47), iar cea de-a doua operă a lui Luca, *Faptele Apostolilor*, este mărturia acestui angajament misionar care își are rădăcinile în mandatul pascal al lui Hristos și în prezența sa („Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" – *Mt.* 28, 20).

Grăitoare este scena plasată de Ioan în seara zilei de înviere, în timpul cinei apostolilor (20, 19–23). Hristos înviat apare dinaintea ucenicilor cuprinși de teamă, face un gest surprinzător și pronunță câteva cuvinte lămuritoare. El „a suflat asupra lor", făcând astfel o acțiune simbolică, asemănătoare celei îndrăgite de proroci. În ebraică și, de asemenea, în greacă, același cuvânt (*rūah*) poate indica atât „vântul", „suflul", „respirarea" aerului, cât și „duhul" omului și al lui Dumnezeu. Suflarea simboliza Duhul făuritor al lui Dumnezeu, care „se purta pe deasupra apelor [...] și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie" (*Fc.* 1, 2; 2, 7).

Cuvintele lui Hristos explică valoarea profundă a acelui act simbolic: „Luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute" (*In.* 20, 22–23). Așadar, aceeași misiune o încredințează Iisus Bisericii, și anume de a făuri o nouă umanitate împăcată cu Dumnezeu. Puterea

exercitată de Iisus în trecerea sa pe pământ, „iertând păcatele", este conferită acum de Hristos înviat comunității sale: el este încă prezent și face efectivă această iertare, însă Bisericii îi revine rolul de a face vizibilă și „istorică" mântuirea (vezi *Mt.* 16, 19; 18, 18).

Așadar, aparițiile dobândesc o înaltă valoare teologică. Atunci, nu trebuie să ne uimească faptul că, în veacurile următoare, tradiția populară a înmulțit numărul și actorii, înțelegând că putința de a-l întâlni pe Hristos înviat este deschisă tuturor. Textele apocrife au avut grijă, mai ales, să închipuie o îmbrățișare între Hristos și Maria. În *Evanghelia coptă a lui Gamaliel* (secolul al V-lea), Maria este consolată de Iisus: „Ai vărsat destule lacrimi. Cel răstignit este acuma viu, vorbește cu tine și are ca veșmânt purpura cerească". Iar Maria răspunde: „Așadar, ai înviat, Doamne și fiu al meu? Fericită fie învierea!" În acel moment, îngenunchează ca să îl sărute și să primească binecuvântarea lui, însă și ea primește misiunea de a da fuga „la frați și a le duce vestea bună a învierii lui din morți".

Celebră este și întâlnirea apocrifă a lui Petru cu Hristos, la Roma, când apostolul se pregătește să fugă de persecuția lui Nero. *Faptele lui Petru* (sfârșitul secolului al II-lea) povestesc că, „Pe când trecea prin poarta orașului, Petru l-a văzut pe Domnul care intra în Roma și i-a spus: Doamne, unde te duci? Iar Domnul i-a răspuns: Mă duc la Roma ca să mai fiu răstignit o dată! Atunci Petru s-a căit de hotărârea lui, l-a văzut pe Domnul suindu-se la cer și s-a întors împăcat la Roma". Este povestirea care i-a inspirat scriitorului polonez Henryk Sienkiewicz celebrul său roman *Quo vadis?* (1896).

În *Scrisorile lui Nicodim* (1951), un alt scriitor polonez catolic, Jan Dobraczyński, face o observație cu care merită să încheiem scurtul nostru itinerar prin orizontul pascal creștin: „Există mistere în care trebuie să ai curajul să te arunci, să atingi fundul, așa cum ne aruncăm în apă, cu certitudinea că ea se va deschide pentru a ne primi. Nu ți s-a părut niciodată că există lucruri pe care, ca să le înțelegi, mai întâi trebuie să le crezi?" Relatările evanghelice pascale sunt, înainte de toate, texte de credință și tocmai pe această cale ne îndeamnă să căutăm o înțelegere care să fie și rațională, și istorică. A crede și a înțelege sunt acte care se împletesc între ele în mod complex și delicat; ele constituie structura de bază a teologiei creștine.

BIBLIOGRAFIE

Boismard, M.-E., *La nostra vittoria sulla morte: „risurrezione"*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 2000.

Brambilla, F.G., *Il Cristo risorto*, Queriniana, Brescia, 1998.

Brown, R.E., *I racconti evangelici della risurrezione*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1997.

De Santis, M., *Il Risorto. Indagine teologica sui racconti evangelici*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2020.

Ghiberti, G., *La risurrezione di Gesù*, Paideia, Brescia, 1982.

Kessler, H., *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2010.

Léon-Dufour, X., *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, tr. it. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1987.

Maggioni, B., *I racconti evangelici della risurrezione*, Cittadella, Assisi (Perugia), 2001.

Marguerat, D., *Risurrezione. Un percorso di vita*, tr. it. Claudiana, Torino, 2003.

Marxsen, W., *Il terzo giorno risuscitò... La risurrezione di Gesù: un fatto storico?*, tr. it. Claudiana, Torino, 1993.

Müller, U.B., *L'origine della fede nella risurrezione di Gesù. Aspetti e condizioni storiche*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 2001.

O'Collins, G., *La fede pasquale. Credere nel Risorto*, tr. it. Cittadella, Assisi (Perugia), 2008.

Ravasi, G., *I Vangeli del Dio risorto*, Edizioni Paoline, Milano, 2010.

Rigaux, B., *Dio l'ha risuscitato. Esegesi e teologia biblica*, tr. it. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1976.

Rossé, G., *La risurrezione di Gesù*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016.

Schlier, H., *La risurrezione di Gesù Cristo*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 1994.

Vidal, S., *La risurrezione dei morti. Testimonianze bibliche*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2017.

Wilckens, U., *Risurrezione*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1975.

Williams, R., *Risurrezione. Interpretare l'evangelo pasquale*, tr. it. Qiqajon, Bose (Biella), 2004.

Wright, N.T., *Risurrezione*, tr. it. Claudiana, Torino, 2006.

11

Evangheliile apocrife

Evangheliile canonice, despre care a fost vorba până acum, nu ne-au lăsat niciun rând despre aspectul fizic al lui Iisus din Nazaret: nici măcar „pictorul" Luca n-a făcut-o. În secolul al III-lea, unii dintre Părinții Bisericii au încălcat această tăcere și și-au imaginat un chip neatrăgător al lui Hristos, pornind de la un celebru pasaj mesianic din cartea lui Isaia, din așa-numitul „cânt al patrulea al Slugii Domnului": „nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la El, și nici o înfățișare, ca să ne fie drag" (*Is.* 53, 2). Lapidar a fost și Origen: „Iisus era scund, nu plăcut la chip, arăta ca un om neînsemnat". La antipod, începând din secolul al IV-lea, imaginarul popular și alți Părinți ai Bisericii, sub influența estetismului idealizant greco-roman, vor propune un Iisus frumos, întrupare a unui alt pasaj mesianic din Vechiul Testament, cântul nupțial regal din *Psalmul* 44, 3: „Împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor".

Un impunător orizont literar și religios

Și, deși Sfântul Augustin a tot repetat: „noi nu știm deloc cum era chipul lui", ultima pomenită a fost imaginea

învingătoare, reluată în mii și mii de portrete minunate, dar și într-o pletoră de oleografii de doi bani și de retorică spiritualistă. Ar fi de ajuns să amintim de scrisoarea apocrifă, compusă în Evul Mediu și atribuită unui proconsul roman, care a existat cu adevărat și care era contemporan cu Iisus, Gneius Cornelius Lentulus, ce înfățișa un Hristos frumos ca un actor: „Era înalt de statură, bine proporționat, cu părul de culoarea nucilor coapte din Sorrento, drept până la urechi și ondulat mai jos cu bucle bălaie și luminoase, care îi fâlfâiau pe umeri. Avea fruntea netedă și senină, chipul fără riduri ori pete, înfrumusețat de o ușoară îmbujorare, nasul și gura erau desăvârșite [...]. Ochii îi erau albaștri, vii și strălucitori. Barba o avea bogată și despicată în două, de aceeași culoare cu pletele. Mâinile și brațele erau plăcute la vedere [...]. Cine îl privește nu poate să nu-l îndrăgească și să nu se teamă de el".

La întrebarea adresată de Iisus ucenicilor săi, evocată de noi în introducerea generală, „Dar voi cine spuneți că sunt?", încă din primele veacuri creștine, mulți au început să răspundă cum au crezut de cuviință, înmulțind în felul acesta răspunsurile. Dacă, astăzi, o femeie pe nume Ana ar vrea să identifice pasajul exact din Evanghelii unde își face apariția celebra ei omonimă, mama Mariei, și dacă, de exemplu, ar vrea să găsească și numele tatălui Fecioarei, Ioachim, zadarnic ar parcurge paginile lui Matei, Marcu, Luca și Ioan.

Iar dacă am vrea să dovedim că Iisus s-a născut într-o grotă, încălzit de respirația boului și a măgărușului, zadarnic am căuta o asemenea informație în Evangheliile canonice. Zadarnic am căuta și frumoasa poveste a Veronicăi, cu ștergarul său pe

care s-a întipărit chipul suferind al lui Iisus; la fel de infructuoasă ar fi căutarea, în Evanghelii, a numelui lui Longin, soldatul roman care l-a împuns pe Iisus în coastă, iar lui Matei nu i-ar fi trecut vreodată prin gând să ne spună că Magii erau regi, că erau trei și că, în plus, se numeau Gaspar, Melchior și Baltazar, unul fiind alb, altul – negru, iar al treilea – măsliniu.

Toate acestea, precum și alte informații pe care mulți ar fi gata să le ia drept evanghelice, pot fi găsite, în realitate, doar în nesfârșita literatură apărută în primele secole creștine, catalogată drept *apocrifă*, ceea ce înseamnă, mai precis, „ascunsă", pe care Biserica timpurie și cea ulterioară au contrapus-o cărților „canonice" și „inspirate" ale Noului Testament. Știm cât de delicat și de complex a fost acest proces de „canonizare", în privința căruia, nici până astăzi, cel puțin în privința Vechiului Testament, catolicii și protestanții nu au căzut de acord. Este sigur însă că o cantitate însemnată de texte creștine, născute mai ales din pioșenie populară, dar și în medii culte (ne gândim la scrierile gnostice egiptene), a fost repede marginalizată și contestată, deși se dorea ca toate să se alinieze la cărțile canonice, completându-le.

Această excludere, adesea corectă, justificată de calitatea teologică nesatisfăcătoare a scrierilor respective și de creativitatea lor istorică, prea înclinată spre fantazare, nu le-a împiedicat să se strecoare în credința populară, ba chiar în istoria teologiei, în liturghie (de exemplu, sărbătoarea prezentării Mariei la templu, celebrată în 21 noiembrie, este „apocrifă") și, mai ales, în tradiția iconografică a secolelor următoare. Primul care a pus laolaltă această serie pirotehnică de povești despre nașterea lui Iisus, despre spusele și minunile lui, despre

moartea și învierea lui, despre faptele apostolilor, despre „adormirea" sau moartea mamei sale, despre „apocalipse" sau revelații privind viitorul a fost Michael Neander Soraviensis, din Basel, în 1564, iar de atunci culegerile s-au înmulțit până la edițiile critice din zilele noastre.

Pătrundem cu uimirea călătorului în această pădure de pagini, de imagini, de lovituri de teatru, de simboluri și închipuiri. În acest orizont creativ, apar chiar și „divinele pozne" ale unui Iisus copil care îi omoară, îi învie sau îi transformă în iezi pe tovarășii săi de năzdrăvănii, care îl încremenește pe învățătorul pregătit să-l lovească pentru că n-a știut lecția, dar care știe și să vindece mușcăturile de viperă ori să scoată, ca prin minune, copiii căzuți în foc sau în puțuri, care îndreaptă cu ușurință un pat strâmb, meșterit în atelierul de tâmplărie al tatălui său, Iosif. Dintre zecile de cărări care ni se deschid în fața ochilor, în această pădure literară, alegem una care ne poate conduce într-o regiune acoperită cât mai compact de o asemenea vegetație spirituală, și anume cea pascală (paralelă, ca bogăție, cu cea dedicată prunciei lui Iisus).

O cantitate uriașă de povești însoțește, într-adevăr, ceasurile săptămânii care avea să se numească „sfântă" și pe care am parcurs-o deja în Evangheliile canonice. Vom introduce numai câțiva actori în acele zile obscure și glorioase. Primul pe care îl întâlnim este Iuda Iscariotul, trădătorul, personajul care, până în zilele noastre, a continuat să genereze narațiuni (pentru o listă scurtă: Brelich, Berto, Brod, Claudel, Monterosso, Lanza del Vasto, Ulivi, Oz etc.). În textele apocrife, istoria trădătorului lui Iisus are rădăcini îndepărtate.

Iuda și Pilat

Fiu al sacerdotului Caifa, Iuda – conform *Evangheliei arabe a copilăriei Mântuitorului*, foarte îndrăgită de creștinii din răsărit și chiar de musulmani – încă de copil dădea semne că ar fi posedat de diavol. După un text egiptean copt, soția lui acceptase să-l alăpteze pe pruncul lui Iosif din Arimateea, cel care avea să-și ofere mormântul de familie pentru a primi trupul lui Iisus. Numai că, atunci când Iuda s-a întors acasă, strângând în pumn cei treizeci de arginți ai trădării, nou-născutul a refuzat să mai sugă lapte. După ce Iosif, tatăl copilului, a fost chemat în ajutor, micuțul, de îndată ce l-a văzut, a început să strige ca prin minune: „Vino, tată, ia-mă din mâinile femeii ăsteia, care este o fiară sălbatică. Ieri, la ora nouă, ei au primit plata sângelui Celui Drept!" Căci, după textele copte, soția fusese cea care, din lăcomie, îl îndemnase pe Iuda să trădeze: de mai multă vreme îl silea pe bărbatul său să fure din punga comună a ucenicilor, care, așa cum stă scris în Evanghelia canonică a lui Ioan (12, 6), era tocmai în paza lui Iuda.

Dar scena cea mai răsunătoare este povestită în *Evanghelia* (sau *Memoriile*) *lui Nicodim*, faimos text apocrif grec (ajuns până la noi și în versiune coptă și latină), poate de la începutul secolului al II-lea. După ce l-a trădat pe Iisus, Iuda se întoarce acasă mohorât și hotărât să se sinucidă. Soția sa încearcă să-l convingă să nu se spânzure, fiind „rațional" convinsă că Iisus n-are cum să învie. Femeia, care tocmai frige un cocoș pentru prânz, pune prinsoare cu bărbatul său: „La fel cum poate cânta cocoșul ăsta fript, poate și Iisus să învie. Dar, chiar în timp ce vorbea, cocoșul

și-a desfăcut aripile și a cântat de trei ori. Atunci, Iuda, convins de-a binelea, și-a făcut laț dintr-o frânghie și s-a dus să se spânzure". Este evidentă aici reluarea, într-o formă fantastică și exagerată, a temei evanghelice a cocoșului care cântă în clipa în care trădează Petru. Alte texte apocrife vor zugrăvi moartea lui Iuda ca pe o explozie, după ce trupul său se umflă peste măsură (o reinterpretare liberă a episodului din *Faptele Apostolilor* 1, 18), iar sufletul său rătăcește deznădăjduit prin Amenti, adică prin iad.

Nu puteau lipsi nici înfloriturile din jurul altui actor al povestirii evanghelice despre ultimele ore pământești ale lui Iisus, procuratorul roman Ponțiu Pilat. Scriitorul creștin martir Iustin denumea, în jurul anului 155, „Faptele lui Pilat" amintitele *Memorii ale lui Nicodim.* Acestea conțin, într-adevăr, un scenariu colorat al procesului roman al lui Hristos, unde capetele de acuzare sunt nașterea necurată, rod al desfrâului, și încălcarea legii, mai ales aceea a repausului sabatic.

Dar să-l lăsăm pe naratorul antic să vorbească: „Pilat chemă un emisar și-i porunci: Să-mi fie adus aici Iisus, dar cu blândețe! Emisarul ieși, dar, recunoscându-l pe Iisus, i se prosternă, așternu pe jos giulgiul pe care-l ținea în mână și spuse: Doamne, pășește pe el și vino cu mine, căci te cheamă guvernatorul [...]. Când Iisus intră la Pilat, drapelele pe care stegarii le țineau ridicate deasupra însemnelor se aplecară de la sine și se prosternară dinaintea lui". Apoi, prin fața lui Pilat se perindă martorii apărării: orbi, paralitici, un cocoșat, toți cei vindecați de Iisus, și Nicodim, membrul Sinedriului iudaic.

Aici, intră în scenă însăși soția procuratorului, iar în mai multe variante apocrife i se dă și numele, Claudia Procula (sau

Procla): „Știți că soția mea", le spune Pilat acuzatorilor lui Iisus, „simpatizează cu voi în ce privește iudaismul. Ei au răspuns: Da, știm! Pilat: Aflați atunci că soția mea mi-a trimis această vorbă: Să nu te iei de acest om drept! Noaptea trecută am suferit mult din cauza lui. Atunci, evreii i-au răspuns lui Pilat: Nu ți-am spus oare noi că el e vrăjitor? El i-a trimis soției tale închipuirile din vis". În acest caz, este evident că Evanghelia canonică a lui Matei (27, 19), care stă la baza poveștii, este amplificată cu detalii de culoare.

În acel moment, Pilat – ne spune *Evanghelia lui Petru* – „s-a ridicat; și niciunul dintre evrei nu s-a spălat pe mâini, nici Irod, nici vreunul dintre judecători". Înseamnă că numai Pilat se spală pe mâini, declarându-și astfel, simbolic, nevinovăția. Pe urmă, tot după *Memoriile lui Nicodim*, „a poruncit să se tragă perdeaua din fața jilțului său și i-a spus lui Iisus: poporul tău te acuză că îți dai titlul de rege. De aceea am decretat ca, respectând legea milostivilor împărați, să fii mai întâi biciuit, iar apoi răstignit pe cruce în grădina în care ai fost prins. Disma și Gesta, doi răufăcători, vor fi răstigniți odată cu tine" (apar aici și numele improbabile ale celor doi tovarăși de răstignire, anonimi la Luca 23, 39–43).

Pilat convertit

Dar fantezia apocrifă se dezlănțuie mai ales pe tema vieții lui Pilat de după proces. Din Antichitatea creștină, ne-a parvenit un fals raport trimis de Pilat împăraților Tiberiu și Claudiu, însoțit de răspunsul destinatarilor, o scrisoare trimisă de Pilat lui Irod

Antipa și *Procesul lui Pilat*, adică o ipotetică „tradiție" istorică a celor petrecute cu el. Cu privire la el, existau chiar și texte apocrife păgâne, drept care istoricul creștin Eusebiu din Cezareea se plângea că, în anul 311, împăratul Maximinus Daia ar fi distribuit în școli niște *Memorii ale lui Pilat* false, „pline de impietăți contra lui Hristos", și că ar fi poruncit ca elevii să le învețe pe de rost, pentru a le ațâța ura împotriva creștinismului. Însă apocrifele creștine se vor referi mai ales la moartea lui Pilat, cu deznodăminte antitetice.

Pe de o parte, amintitul *Proces*... descrie un sfârșit tragic, în timpul unei partide de vânătoare cu împăratul: „într-o zi, Tiberiu, mergând la vânătoare, urmărea o gazelă; când aceasta ajunse la gura unei peșteri, se opri. Pilat înaintă ca să vadă ce se întâmplă. Dar, între timp, Tiberiu lansase o săgeată ca să omoare animalul; ea traversă intrarea în peșteră și îl ucise pe Pilat". Mai impresionant este sfârșitul povestit într-un alt text, sfârșit devenit popular în Evul Mediu: Pilat a murit la Roma, sinucigându-se cu prețiosul său pumnal. Cadavrul, aruncat în Tibru cu un pietroi atârnat de el, a trebuit să fie pescuit, pentru că atrăgea duhurile rele, făcând primejdioasă navigarea pe râu. Mutat la Vienne, în Franța, și scufundat în Ron, a trebuit, din același motiv, să fie iarăși scos din apă și apoi îngropat la Lausanne. Dar și aici, deoarece trupul său era infestat de demoni, a trebuit exhumat și aruncat într-un puț natural din vârful unui munte.

Pe de altă parte, tradiția creștină apocrifă preamărește convertirea lui Pilat, care moare ca martir, decapitat din ordinul lui Tiberiu, fiind primit în cer de Hristos. Nu întâmplător, Biserica din Etiopia îl venerează în calendarul său liturgic pe

procuratorul roman ca sfânt. Aceeași soartă o va aștepta, evident, și pe soția lui, Claudia Procula. Într-adevăr, iată o altă versiune a sfârșitului lui Pilat, după același *Proces*... amintit mai sus: „Comandatul Labius, însărcinat cu execuția capitală, i-a retezat capul lui Pilat, dar un înger al Domnului s-a pogorât și l-a luat. Soția lui Pilat, Procula, văzând îngerul care lua capul soțului ei, a simțit o uriașă bucurie, după care și-a dat sufletul. Ea a fost înmormântată împreună cu soțul ei Pilat, prin vrerea și bunăvoința Domnului nostru Iisus Hristos".

După *Evanghelia lui Gamaliel*, operă coptă din secolul al V-lea, convertirea procuratorului se petrecuse simultan cu învierea lui Hristos. Într-adevăr,

> intrând în mormântul lui Hristos, Pilat a strâns fețele mortuare, le-a îmbrățișat și, plin de bucurie, a izbucnit în lacrimi. Apoi, întorcându-se spre un căpitan de-al său care își pierduse un ochi în bătălie, cugetă: Sunt sigur că aceste fețe îi vor reda vederea cu acel ochi. Apropie de el fețele mortuare și îi zise: Nu simți, frate, mireasma acestor fețe? Nu e miros de cadavru, ci de purpură regală îmbibată cu arome suave [...] Căpitanul a luat fețele și a început să le sărute spunând: Sunt sigur că trupul pe care voi l-ați înfășurat a înviat din morți! În clipa în care el le atinse cu obrazul, ochiul i se vindecă și văzu vesela lumină a soarelui ca mai înainte. Era de parcă Iisus l-ar fi atins cu mâna, întocmai cum se întâmplase cu orbul nebun.

În multe Evanghelii apocrife, un capitol special este rezervat martorilor învierii, mai numeroși decât în Evangheliile canonice, care devin spectatorii unor epifanii uimitoare. Iată

cum își zugrăvește Pilat propria experiență, în *Evanghelia lui Gamaliel*, citată mai înainte:

> L-am văzut pe Iisus alături de mine! Strălucirea lui o întrecea pe cea a soarelui și întreaga cetate era luminată de ea, mai puțin sinagoga evreilor. El mi-a spus: Pilat, plângi poate pentru că ai pus să fie biciuit Iisus? Nu te teme! Eu sunt acel Iisus care a murit pe cruce și eu sunt acel Iisus care a înviat din morți. Lumina pe care o vezi este slava învierii mele care răspândește bucurie în întreaga lume! Așadar, dă fuga la mormântul meu: vei afla fețele mortuare, căci au rămas pe loc, și îngerii care le păzesc; prosternează-te dinaintea lor și sărută-le, devino mărturisitorul învierii mele și vei vedea mari minuni în mormântul meu: ologi care merg, orbi care văd și morți care învie. Fii tare, Pilat, ca să primești lumină din strălucirea învierii mele pe care evreii o vor tăgădui.

Și, într-adevăr, Pilat, ajungând – cum am văzut – la mormântul lui Hristos, va trece din uimire în uimire, întâlnindu-l și pe răufăcătorul înviat.

Hristos înviat din morți își întâlnește mama

Așadar, este și un „alt" Hristos care, în scrierile apocrife, iese în întâmpinarea foarte multor persoane. O apariție este rezervată apostolului Bartolomeu, în evanghelia apocrifă omonimă: cu acea ocazie, Iisus dezvăluie toate secretele lumii de dincolo, unde își petrecuse timpul scurs între moartea sa și zorii zilei de Paște. Într-un alt text, cel care îl întâlnește pe Hristos înviat este Iosif din Arimateea. Arestat de iudei pentru

că îi oferise mormânt lui Iisus, în întunericul celulei sale, el îl vede venind spre sine pe Hristos, împreună cu tâlharul pocăit: „[...] în încăpere a strălucit o lumină orbitoare, clădirea a fost ridicată de cele patru colţuri spre cer, apoi s-a deschis o trecere, iar eu am ieşit. Am plecat împreună la drum spre Galileea, iar în tot acest timp împrejurul lui Iisus strălucea o lumină pe care ochiul omenesc n-o putea îndura, iar tâlharul emana o mireasmă plăcută, care era mirosul raiului". În *Faptele lui Petru*, text apocrif redactat între anii 180 şi 190, Petru, pe lângă apariţiile pascale canonice, mai are o întâlnire extraordinară cu Cel Înviat, pe când pleca din Roma, întâlnire devenită, aşa cum ştim deja, miezul romanului *Quo vadis?* de Sienkiewicz.

Deosebit de vie este tradiţia apocrifă privitoare la mama lui Iisus, Maria. Evangheliile canonice nu pomenesc despre întâlnirea ei cu Cel Înviat. După scena petrecută pe Golgota (*In.* 19, 25–27) se trece la cea din *Faptele Apostolilor*, după care ucenicii lui Iisus „se roagă cu aprindere", împreună cu Maria, „la catul de sus al casei [din Ierusalim] în care locuiau" (*Fap.* 1, 13–14). Acest gol este suplinit din plin de apocrife. Să luăm din nou în mână *Evanghelia lui Gamaliel*. Maria, prăbuşită de durere, rămâne acasă, Ioan fiind cel care îi relatează cum s-a petrecut înmormântarea Fiului. Însă ea nu se resemnează să stea departe de mormântul lui Iisus şi îi spune, printre lacrimi, lui Ioan:

> Chiar dacă mormântul Fiului meu ar fi slăvit precum arca lui Noe, eu n-aş găsi mângâiere dacă nu l-aş vedea ca să îl ud cu lacrimile mele. Ioan îi răspunse: Cum oare am putea merge acolo? În faţa mormântului stau de pază patru soldaţi din armata guvernatorului! [...] Însă Fecioara nu putu fi oprită,

iar duminică, în zori, se duse la mormânt. Veni acolo în fugă, se uită în jur şi-şi aţinti privirile asupra pietrei: piatra fusese răsturnată şi dată la o parte de la intrarea mormântului! Atunci, ea exclamă: Această minune s-a petrecut pentru Fiul meu! Apoi se aplecă înspre mormânt, dar nu văzu în el trupul Fiului. Când răsări soarele, iar inima Mariei era îndurerată şi tristă, o mireasmă îmbătătoare pătrunse din afară în mormânt: părea mireasma arborelui vieţii! Fecioara se întoarse şi lângă o tufă de smirnă îl văzu stând în picioare pe Dumnezeu, înveşmântat într-un minunat strai de purpură cerească.

Însă, în slava acestei apariţii Maria nu-l recunoaşte pe fiul ei. Atunci începe un dialog asemănător aceluia care, în *Evanghelia după Ioan* (20, 11–18), se înfiripă între Maria Magdalena şi Hristos înviat, dar, la sfârşit, enigma este dezlegată: „Nu te speria, Maria, priveşte-mi cu atenţie chipul şi convinge-te că sunt eu, Fiul tău". Iar Maria îi va răspunde, urându-i „înviere fericită" şi se va prosterna dinaintea lui şi îi va săruta picioarele. O altă mărturie, încă şi mai remarcabilă, a apariţiei lui Hristos înviat dinaintea mamei sale este relatată într-un fragment copt din secolele al V-lea – al VII-lea, traducere a unui text mai vechi:

Mântuitorul apăru întregii lumi pe marele car al Tatălui şi, în limba dumnezeirii lui, exclamă: *Maricha, marima, Tiath* (ceea ce înseamnă: Miriam, mamă a Fiului lui Dumnezeu!). Miriam înţelese sensul cuvintelor acestora, drept care se întoarse şi răspunse: *Rabbunì, Kathiath, Thamioth* (care înseamnă: Fiu al Dumnezeului atotputernic, Domnul şi Fiul meu!). Mântuitorul îi spuse: Slavă ţie, care ai dat viaţă întregii lumi! Slavă, maică a mea, chivot sfânt, cetatea mea, lăcaşul meu,

veşmântul meu de slavă cu care m-am îmbrăcat venind pe lume! Slavă, cupa mea plină cu apă sfântă! Tot raiul se bucură datorită ţie. Te încredinţez, Marie, maică a mea: cel care te iubeşte pe tine, iubeşte viaţa. Apoi, Mântuitorul adăugă: Du-te la fraţii mei şi zi-le că am înviat din morţi şi că mă voi duce la Tatăl meu şi al vostru, Dumnezeul meu şi Dumnezeul vostru [...]. Maria îi spuse Fiului: Iisuse, Doamne al meu şi singurul meu Fiu, înainte de a merge în cer la Tatăl tău, binecuvântează-mă, căci eu sunt maica ta, chiar dacă nu vrei să te ating! Iar Iisus, viaţa a noastră a tuturor, îi răspunse: Tu vei sta alături de mine în împărăţia mea! Atunci, Fiul lui Dumnezeu se înalţă deasupra carului său de heruvimi, în vreme ce mii de îngeri cântau: Aleluia! Mântuitorul întinse mâna dreaptă şi o binecuvântă pe Fecioara Maria.

Cu acest text, ne găsim într-o altă zonă, cea a devoţiunii Mariei, dragă mai ales Bisericilor răsăritene. Accentul cade, vădit, pe cultul Mariei, lăsând în fundal referinţa hristologică, aceasta fiind, totuşi, şi prezentă, şi eficace. Bogata exemplificare pe care am oferit-o – deşi se referă doar la un detaliu din istoria lui Iisus Hristos – nu dă seama în întregime de multitudinea tematică a paginilor apocrife şi nici de felul în care acestea se răsfrâng în diferitele situaţii ecleziale.

Evanghelia după Toma

În încheiere, evocăm un text apocrif deosebit de important din punct de vedere istoric şi teologic. „Acestea sunt cuvintele de taină pe care le-a rostit Iisus când era în viaţă, iar Iuda, zis şi Toma, le-a scris. Şi a zis: Cel care va putea desluşi aceste

cuvinte nu va mai încerca moartea". Este reconstituirea *incipit*-ului, pornind de la textul grecesc și, totodată, copt ajuns până la noi, al acestui fascinant apocrif protocreștin, *Evanghelia după Toma*. Manuscrisul s-a ivit pe neașteptate, în decembrie 1945, dintr-un perete de stâncă în care se deschideau mai multe grote folosite pentru îngropăciune, din ținutul Nag Hammadi (Egiptul de Sus), pe malul drept al Nilului. Descoperirea se datorează câtorva țărani care, în timpul unor săpături, au dat peste un vas de lut sigilat: deschizându-l, n-au găsit comoara la care se așteptau, ci un mănunchi de suluri de papirus scrise în coptă cu cel puțin cincisprezece sau șaisprezece secole înainte. Din acel moment, a început o aventură cu multiple și enigmatice lovituri de teatru, printre care și faptul, deconcertant, că mama unuia dintre descoperitori n-a ezitat să folosească mai multe dintre acele file pentru a aprinde focul în vatra casei.

Încâlcitura de interogative istorice, literare, filologice, teologice care s-au adunat în jurul acestui manuscris numit *Evanghelia după Toma*, constând din 114 rostiri (sau *lóghia*) atribuite lui Iisus, a fost clarificată, în diverse chipuri, de o bibliografie impunătoare. Conținutul său deschide o fereastră asupra unui aspect particular în panorama originilor creștine, în așa măsură încât unii exegeți au vorbit chiar de o „a cincea Evanghelie" – desigur, nu canonică, dar marcată adesea de ecoul vocii autentice a lui Iisus. Nu degeaba unele dintre spusele lui de aici se regăsesc și în Evangheliile canonice, care conduc – tot după unii exegeți – către ipotetica sursă *Q* (din germanul *Quelle*, „sursă") pre-evanghelică, bazată tocmai pe *lóghia* lui Hristos.

Este greu să conturăm coordonatele genetice ale acestei Evanghelii apocrife, născute, poate, în Siria, la cumpăna dintre secolele I și al II-lea, și atribuite apostolului Toma, zis Didymus, adică „geamăn", bine cunoscut și Evangheliilor canonice (cine nu-și amintește de celebrul „deget" în rana din coasta lui Hristos cel înviat?). Interesantă este reconstituirea filigranului teologic care subîntinde această antologie de citate. Ea poate dezvălui un curcubeu de teme care se inspiră din tradiția ebraică, adesea cu o privire critică, dar care lărgesc orizontul, urcând cărări ascetice și mistice și respirând, întrucâtva, și un aer ermetic și neoplatonic. Astfel, ea ne oferă un portret al lui Iisus centrat pe o temă capitală în predicația cristică, și anume Împărăția lui Dumnezeu Tatăl.

Să-i exemplificăm conținutul prin câteva rostiri ale lui Iisus, unele strălfulgerătoare, precum acestea: „Cel care caută să nu contenească a căuta până ce nu va găsi, iar când va fi găsit, va rămâne uimit, iar când va fi uimit, se va minuna și va domni peste toate" (n. 2). Sau alta: „M-am ridicat în mijlocul lumii și m-am arătat lor în carne. I-am găsit pe toți beți; n-am aflat pe niciunul căruia să-i fie sete. Iar sufletul meu a fost cuprins de durere pentru fiii oamenilor, întrucât sunt orbi în inima lor și nu sunt în stare să vadă; veniți pe lume goi pe dinăuntru, încearcă să plece din ea tot goi" (n. 28). Sau foarte sugestiva n. 77: „Frângeți o bucată de lemn, iar eu voi fi acolo; ridicați piatra și mă veți găsi acolo". Ori deconcertanta rostire n. 56: „Cel ce a cunoscut lumea a găsit un cadavru, iar de cel care a găsit cadavrul lumea nu este demnă". Dar încă și mai scandaloasă pentru sensibilitatea noastră este ultima rostire, n. 114, bazată pe o misoginie tipic masculină. Asistăm la un dialog cu

Petru, care vrea să o alunge pe Maria (Magdalena), „pentru că femeile nu merită să trăiască", la care Iisus replică: „Eu o s-o atrag spre mine, astfel încât s-o prefac în bărbat, pentru ca ea să poată deveni un duh viu, la fel ca voi bărbaţii. Pentru că orice femeie care va deveni bărbat va intra în Împărăţia cerului".

Dincolo de asemenea condiţionări datorate culturii şi societăţii timpului, această Evanghelie apocrifă, la fel ca celelalte, este marcată de un profund sentiment al măreţiei evenimentului creştin şi de o vie conştiinţă a propriei identităţi creştine. Într-un text apocrif gnostic egiptean, cunoscut sub numele de *Evanghelia lui Filip*, citim: „Dacă zici: Sunt evreu! Nimeni nu se emoţionează. Dacă zici: Sunt roman! Nimeni nu tremură. Dacă zici: Sunt grec, barbar, sclav, liber! Nimeni nu se tulbură. Dar dacă zic: Sunt creştin! Lumea întreagă se cutremură".

BIBLIOGRAFIE

Annese, A., *Il Vangelo di Tommaso*, Carocci, Roma, 2019.

Devoti, D. (ed.), *Vangelo di Giuda*, Carocci, Roma, 2012.

Erbetta, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 vol., Marietti, Casale Monferrato (Alessandria), 1966–1981.

Grosso, M. (ed.), *Vangelo secondo Tommaso*, Carocci, Roma, 2011.

Krieger, K.-S., *I veri „detti di Gesù". Il messaggio della fonte Q*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2006.

Moraldi, L., *Scritti gnostici*, UTET, Torino, 1982.

Moraldi, L. (ed.), *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tommaso, Maria, Verità, Filippo*, Adelphi, Milano, 1984.

Moraldi, L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 vol., Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 1994.

Stefani, P. (ed.), *I Vangeli gnostici*, Morcelliana, Brescia, 2011.

Cuprins

Introducere 9

1. La originea Evangheliilor 15
Corint, ziua de Paşti a anului 57 d.Hr. 15
În căutarea mărturiilor imperiale 20
În căutarea mărturiilor iudaice 22
Iisus al istoriei şi Iisus al credinţei 25
Criteriile istoricităţii 30
Rădăcinile ebraice ale lui Iisus 35
La izvoarele originilor creştine 39
În delta de la capătul credinţei creştine 42
Un gen literar inedit, „Evanghelia" 44
BIBLIOGRAFIE 48

2. Marcu, întâiul evanghelist 51
Într-un martie ploios din anul 1928, în Peru 51
În pragul *Evangheliei după Marcu* 52
Leul Sfântului Marcu 52
O Evanghelie dezordonată? 54
O limbă săracă, dar vie 57
O „taină" ciudată 58
Prima parte a Evangheliei 61
Partitura textuală a lui Marcu 61

Primul parcurs narativ 63
„Voi cine spuneți că sunt?" 66
A doua parte a Evangheliei 68
Pe urmele lui Iisus 68
Nu sfârșitul, ci țelul lumii și al istoriei 70
Pe colina execuțiilor capitale, Golgota 72
BIBLIOGRAFIE 74

3. Matei, Evanghelia cea mai populară 77
În pragul *Evangheliei după Matei* 78
Matei Levi, cărturar sau perceptor? 78
Pentru cine scrie Matei? 82
Portretul lui Iisus, al Bisericii și al credinciosului 84
Prima mare cuvântare a lui Iisus 86
Partitura textuală a Evangheliei 86
Evanghelia unui copil 87
Magna Charta creștinismului 90
Marile teme ale Predicii de pe munte 92
Cuvântările propovăduirii și ale parabolelor 96
„Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor" 96
Un semănător și un câmp de buruieni 99
O cuvântare despre Biserică 101
Piatra și cheile Împărăției 101
„Nu de șapte ori, ci până de șaptezeci de ori câte șapte" ... 104
Cuvântarea despre țelul ultim al istoriei 106
Veghea din noaptea așteptării 106
Grandioasa frescă a Judecății de Apoi 108
Pătimire, moarte și slavă 109
Guvernatorul Ponțiu Pilat și soția lui 109
Ultimele cuvinte ale lui Hristos înviat 110
BIBLIOGRAFIE 111

4. Luca, evanghelistul cel mai rafinat 113
În pragul *Evangheliei după Luca* 114
Medic şi evanghelist 114
O Evanghelie – rod al unor „cercetări amănunţite" 117
Partitura textuală a Evangheliei 119
De la Nazaret la Ierusalim 123
O cuvântare în sinagoga din Nazaret 123
Lungul marş al lui Iisus 126
Patimile lui Hristos după Luca 130
„Rămâi cu noi că este spre seară" 134
Indicele principalelor teme din *Evanghelia după Luca* 137
BIBLIOGRAFIE 143

5. Ioan, ultima Evanghelie 145
Un minuscul crâmpei de papirus 146
Complexa alcătuire a Evangheliei: prima etapă 150
Cea de-a doua etapă a alcătuirii Evangheliei 152
A treia etapă: Evanghelia 154
Prima mişcare a povestirii evanghelice 159
Partitura textuală a Evangheliei 159
Un rabin, o eretică, un slujbaş 161
Pâinea, lumina, apa 163
Grandiosul „semn" al mormântului lui Lazăr 168
Cea de-a doua mişcare a povestirii evanghelice 169
„Şi era noapte" 169
Grădina măslinilor, lângă apa Chedronului 171
Surprinzătorul echivoc al Mariei din Magdala 174
O a doua ediţie a *Evangheliei după Ioan* 175
Gloriosul portret al lui Iisus, datorat lui Ioan 177
BIBLIOGRAFIE 180

6. Copilăria lui Iisus 183
Vestea îngerului 184
Buna Vestire a Mariei sau a lui Iosif? 186

Recensământul guvernatorului Quirinius 190
Vestirea păstorilor 193
Vestirea – epifania stelară a Magilor 195
Cântecele zorilor mesianici 199
BIBLIOGRAFIE 203

7. Cuvintele lui 205
Un orator fascinant 206
„El le vorbea în pilde" 209
O istorie familiară dramatică 212
Cronica unui delict 214
Cuvintele aspre ale lui Iisus 218
Iisus şi politica 220
Rugăciunea lui Iisus 222
„Tatăl-*abba*" al evanghelistului Luca 224
Tatăl nostru al evanghelistului Matei 225
„Şi nu ne duce pe noi în ispită"? 227
Din înaltul cerurilor, jos, pe pământ 231
BIBLIOGRAFIE 232

8. Mâinile lui 235
Plăgi, membre paralizate, trupuri sfârtecate sau neputincioase 235
Hamlet-ul lui Shakespeare fără prinţ? 238
Caracterul istoric al minunilor lui Iisus: trei premise 240
Criteriul de „discontinuitate" în verificarea istorică a minunilor 242
Criteriul de „continuitate" în verificarea istorică a minunilor 246
Diavolul în sinagogă 249
Nebunul posedat din Gerasa 251
Epilepticul de la poalele Muntelui Tabor 254
Satana, antropologia, teologia 256
BIBLIOGRAFIE 260

9. Procesul şi condamnarea 263
Printre măslinii din Ghetsimani 263
Procesul Sinedriului 268
Procesul guvernatorului roman 274
Figura guvernatorului Pilat în tradiţia creştină 277
Iisus torturat şi umilit 281
Spre Golgota 287
Moartea lui Hristos 290
BIBLIOGRAFIE 293

10. Învierea 295
Paştele lui Hristos, între istorie şi credinţă 295
Două limbaje: înviere şi proslăvire 298
„Aparițiile de recunoaştere" 300
„Aparițiile de propovăduire" 303
BIBLIOGRAFIE 306

11. Evangheliile apocrife 309
Un impunător orizont literar şi religios 309
Iuda şi Pilat 313
Pilat convertit 315
Hristos înviat din morţi îşi întâlneşte mama 318
Evanghelia după Toma 321
BIBLIOGRAFIE 324

Teritoriu explorat cu asiduitate de reprezentanții diferitelor școli și direcții de cercetare istorică și teologică, scrierile evanghelice constituie documentele primare ale unei lumi de o intensă efervescență spirituală. Pe muchia fină dintre credință și istorie, cardinalul Gianfranco Ravasi reconstituie biografia lui Iisus, invitându-ne într-o călătorie hermeneutică în miezul celor patru Evanghelii, pentru a redescoperi prezența divino-umană a Fiului lui Dumnezeu. În periplul său, autorul navighează într-o lume jalonată de semne și simboluri proprii mediului în care memoria istorică a lui Hristos s-a plămădit pe fundamentul învățăturii sale. Într-un pasionant dialog al artelor, regăsim în această carte de largă respirație culturală metamorfozele chipului lui Hristos în marile creații – literare, plastice, muzicale – care îl evocă pe Cel care a marcat pentru totdeauna istoria noastră.

Gianfranco Ravasi este un reputat biblist, teolog angajat în dialogul dintre credință și cultură, cardinal al Bisericii Romano-Catolice. A studiat la Universitatea Pontificală Gregoriană și la Institutul Biblic Pontifical, precum și la Universitatea Ebraică din Ierusalim, devenind apoi profesor la Seminarul Arhiepiscopal din Milano și la Facultatea de Teologie a Italiei de Nord. A fost prefect al Bibliotecii Ambrosiana *și președinte al Consiliului Pontifical pentru Cultură (2007–2022). În 2011, a primit titlul de* doctor honoris causa *al Universității din București. Este autorul unei opere impresionante și foarte apreciate de publicul larg, cuprinzând peste 150 de volume, dintre care în limba română au apărut:* Întrebări privitoare la credință *(2011),* Biblia după Borges *(2019),* Psalmii: comentariu și actualizare, *3 volume (2021–2022).*

ISBN: 978-630-6543-13-7

VOLVO

Volum publicat cu sprijinul firmei
EIT Forum Auto – Importator VOLVO în România

Pentru comenzi online sau pentru lista completă a titlurilor publicate la Spandugino, vizitează www.edituraspandugino.ro.